Friedrich Wilhelm Nietzsche

OPERE FILOSOFICHE

A CURA DI

SOSSIO GIAMETTA

Volume secondo

Al di là del bene e del male
Genealogia della morale
Crepuscolo degli idoli
L'Anticristo

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

CLASSICI DELLA FILOSOFIA

COLLEZIONE FONDATA DA

NICOLA ABBAGNANO

DIRETTA DA

TULLIO GREGORY

CLASSICI

UTET

OPERE FILOSOFICHE

di

Friedrich Wilhelm Nietzsche

A CURA DI

SOSSIO GIAMETTA

Volume secondo

Al di là del bene e del male
Genealogia della morale
Crepuscolo degli idoli
L'Anticristo

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

© 2003 Unione Tipografico-Editrice Torinese
corso Raffaello, 28 – 10125 Torino

Le traduzioni e i saggi introduttivi di *Al di là del bene e del male*, *Genealogia della morale*, *Crepuscolo degli idoli* sono pubblicati su licenza della RCS Libri

Sito Internet Utet: www.utet.com
e-mail: utet@utet.it

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocomposizione: Tangram - Rozzano (MI)
Stampa: Litopres - Druento (TO)

ISBN 88-02-05933-0

AL DI LÀ DEL BENE E DEL MALE

Sigle usate nelle note

GT	*La nascita della tragedia*
MA	*Umano, troppo umano, I*
M	*Aurora*
Za	*Così parlò Zarathustra*
GM	*Genealogia della morale*
GD	*Crepuscolo degli idoli*
F	Frammento
BN	Libri della biblioteca di Nietzsche

INTRODUZIONE

Nello *Zarathustra* Nietzsche era infine riuscito a esprimere, nel linguaggio dell'alta poesia, quel messaggio morale, di entusiasmo morale, che è la forma più pregnante dell'amore per la vita. Aveva così realizzato la sua più vera e profonda inclinazione, passione e vocazione di puro Tedesco educato sui Greci. Ma lo *Zarathustra* non era una novità assoluta: con esso Nietzsche tornava al se stesso che già una volta aveva dato voce altamente poetica a tale sua vocazione in un'opera che, per molti versi, può considerarsi un *Urzarathustra*, cioè *La nascita della tragedia*. Quest'opera giovanile, infatti, che si presenta come una ricerca filologica e storica sulle origini della tragedia, quale anche è, è però altresì e soprattutto una «visione totale», «una metafisica», «l'opera più mistica» e insieme «la più difficile» di Nietzsche, con una ricchezza di poesia, per l'appunto, che abbraccia lirica, dramma e satira, e mette in scena, col nome degli antichi filosofi, vere *dramatis personae*, come è stato rilevato in particolare da Benedetto Croce [1] e da Giorgio Colli [2].

Che cosa c'era in mezzo a queste due opere sorelle? Che cosa aveva a lungo impedito alla seconda di ricongiungersi con la prima, cioè di venire ad esistenza? Dal punto di vista oggettivo, un mare di aforismi, da *Umano, troppo umano* alla *Gaia scienza*. Dal punto di vista soggettivo, un lungo e faticoso processo di maturazione e di affrancamento da tutti quei vincoli e ostacoli che tenevano inchiodato lo spirito dell'autore e gli impedivano di raggiungere una piena autonomia, di essere completamente se stesso. Nietzsche dovette in particolare metabolizzare i sistemi filosofici che si trovava davanti e che, con le loro affermazioni e negazioni infondate o false o interessate o miopi e comunque inquinate dall'antropomorfismo, gli sbarravano

1. *Le «Origini della tragedia» di F. Nietzsche*, in *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1967, pp. 406-410.

2. FRIEDRICH NIETZSCHE: *La nascita della tragedia – Considerazioni inattuali I-III*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* [in seguito OFN], vol. III, tomo I, Adelphi, Milano, 1972, pp. 461-464.

la strada verso quella suprema maturità e sovrana libertà poi celebrate nello *Zarathustra*.

Lo *Zarathustra* era il libro del Sì, del Sì alla vita. Ma questo Sì non era meno che eroico, perché comportava l'accettazione delle «regole del gioco», regole crudeli di un gioco tragico, anche se, all'occasione, bello, voluttuoso, rapinoso. Dunque quest'accettazione, che in pratica è automatica per tutti i viventi che continuano a vivere, in teoria, cioè sul piano della coscienza, è difficile e quasi impossibile per il coraggio e l'abnegazione che richiede. Questo coraggio e abnegazione può avere soltanto chi, amando la vita per amore e fedeltà a se stesso, ed essendo dotato per soprammercato di un'alta sensibilità poetica, è sostenuto dalla fede nella vita. «Un tale spirito *divenuto libero* se ne sta in mezzo al tutto con un fatalismo gioioso e fiducioso, nella fede che sia biasimevole solo ciò che se ne sta isolato [...]. Ma una tale fede è la più alta di tutte le fedi possibili: io l'ho battezzata col nome di *Dioniso*» dice Nietzsche, parlando di Goethe, nel *Crepuscolo degli idoli*[3].

Che cosa hanno fatto, invece, coloro – che sono i più anche tra i pochi che hanno coscienza – ai quali non bastava l'animo per una tale eroica scelta? Essi, non potendo rinunciare a dare e a darsi ragione e giustificazione del loro contraddittorio atteggiamento, si sono inventati i sistemi filosofici, destinati a dar senso alla realtà senza senso, a domare e ammansire la vita selvaggia, a sovrapporre interpretazioni sul testo di base *homo-natura* fino a nasconderlo e cancellarlo. Ma, nascosto e cancellato a parole, quel testo nella realtà si vendica, e tanto più rovinosamente quanto meno se n'era tenuto conto. Così l'abile gioco cartaceo, l'illusionismo delle parole e dei concetti si trasforma in aperto fallimento, trascinando con sé la coerenza e la dignità umane.

Contro questo sfacelo si levò Nietzsche, ingaggiando con la volontà d'illusione e d'inganno di sé e degli altri, incrostata in pregiudizi morali e filosofici millenari, quella lotta lunga, dura e insidiosa che è testimoniata dalla produzione aforistica precedente allo *Zarathustra*. E dopo? Fu quasi la stessa cosa, ma non proprio la stessa cosa. Era stata, quella, una lotta preparatoria, una guerriglia, pur condotta con accanimento, non proprio fine a se stessa. Con essa Nietzsche tendeva inconsapevolmente, come abbiamo detto, allo scopo precipuo della liberazione o, se si preferisce, a portarsi al punto di incandescenza per la sua più grande eruzione. Giacché «qualcosa di vivente vuole soprattutto *scatenare* la sua forza», come è detto nell'aforisma 13 di *Al di là del bene e del male*, ed egli non faceva eccezione. Del resto egli stesso descrive sia la sua *via crucis* verso lo *Zarathustra* sia il momen-

3. Cfr. p. 492.

to dell'esplosione, rispettivamente in *Nietzsche contra Wagner*[4] e in *Ecce homo*[5], nel modo più geniale e affascinante.

Voleva scatenare la sua forza in un'opera che lo esprimesse e realizzasse appieno, come evidentemente non avveniva nel lavoro aforistico, e quando giunse il momento fatidico, mise da parte quelle armi, ancora affilatissime, con cui aveva combattuto fino allora, per impugnare quelle più potenti e a lui più consone, che gli consentiva un'opera poetata invece che semplicemente ragionata. Non per niente egli, che si cantò *nur Narr, nur Dichter!* (solo giullare, solo poeta!), si era lamentato già nella *Nascita della tragedia* di non aver poetato invece che ragionato anche quell'opera, mentre, come filosofo, confessò in più occasioni smarrimento e disperazione. In lui lo slancio, il genio moralistico-poetico (di quel moralista-poeta che era in primo luogo) era più ampio di quello filosofico e lo conteneva al punto da condizionarlo e, anzi, da determinarlo, nel presupposto e nella conclusione. Nietzsche, insomma, non ha fatto tre cose: il filosofo e in più, supererogatoriamente, il moralista e il poeta; ha fatto una cosa sola, il moralista, ma l'ha fatto poeticamente, poiché poetica, coincidente con l'amore e l'immedesimazione con la vita, era l'origine del suo moralismo, e ha difeso il moralismo concreto, integro, problematico, la cui dicotomia bene-male è connessa con l'accrescimento della vita, contro la filosofia astratta, generalizzante, giustificazionista.

Ma così vede la filosofia chi non è in tutto e per tutto filosofo, pur disponendo in tal campo di punte penetrantissime, e non vede né la lotta che essa è contro l'enigma del mondo, né che questa stessa lotta è un accrescimento della vita al più alto livello. Il prezzo da pagare, se tuttavia si pratica la filosofia, è allora la dipendenza, l'instabilità, l'eterna fluidità, che non trova requie da nessuna parte e non può approdare a nessuna conclusione. Dal non aver capito l'insufficienza di Nietzsche come mero filosofo, quale è soprattutto, per non dire esclusivamente, considerato da molto tempo a questa parte, derivano gli almanaccamenti e le oscillazioni sul carattere e il valore della sua filosofia, fortissima nell'esercizio della scepsi ma necessariamente incompiuta, avendo il proprio compimento in altra sfera dello spirito.

Di ciò egli ha lasciato molti segni e anche chiare enunciazioni, da cui però, per mancanza di chiarezza su tale fatto fondamentale, non sono state tratte le debite conseguenze. Egli abbassò i sistemi filosofici a «confessioni», a «*mémoires* involontari e inconsapevoli» dei loro autori, cioè a materiali per lo psicologo; e d'altra parte esaltò i moralisti, specie francesi, al di sopra dei filosofi, specie tedeschi. Perfino nel suo «primo e unico maestro,

4. F. NIETZSCHE, *Il caso Wagner – Crepuscolo degli idoli – L'Anticristo – Ecce homo – Nietzsche contra Wagner*, OFN, vol. VI, tomo III, 1970, p. 407.

5. *Op. cit.*, pp. 348-349.

il grande Arthur Schopenhauer», nell'aforisma 33 di *Opinioni e sentenze diverse*, esaltò il moralista al di sopra del filosofo. D'altro canto, come grandi individui, salvò sempre i filosofi: «Tutti i filosofi! Sono uomini che hanno vissuto qualcosa di *eccezionale*»[6]; «Tutti i sistemi filosofici sono *superati*; i Greci risplendono più che mai, soprattutto i Greci prima di Socrate»[7]; «questo sistema è confutato e sepolto – ma la *persona* che vi sta dietro è inconfutabile, la persona non si può affatto confutare – per esempio Platone»[8]. Nell'importantissimo aforisma 295 e penultimo di *Al di là del bene e del male*, fa diventare filosofo anche Dioniso, «grande dio ambiguo e tentatore» di cui si professa «l'ultimo discepolo e iniziato», e fa fare filosofia anche agli dèi più in generale. Contro la positività dei sistemi filosofici, predicò la negatività della scepsi come elemento essenziale della grandezza: «i grandi spiriti sono degli scettici. Zarathustra è uno scettico. La saldezza, la *libertà* che vengono dalla potenza e strapotenza dello spirito si *dimostrano* con la scepsi»[9]. Già nell'aforisma 168 di *Aurora* aveva messo Tucidide al di sopra di Platone, e al di sopra del platonismo la cultura dei sofisti, cioè la «*cultura della più spregiudicata conoscenza del mondo*», come «estrema e splendida fioritura» della cultura greca[10]. Ma la scepsi, appunto, serviva non a costruire bensì a distruggere la filosofia, come ciò che vorrebbe prendere il posto di quella libertà e passione che fanno il grande individuo e parallelamente nutrono il moralismo, e che perciò devono rimanere intatte, impregiudicate dalla fede e dalle convinzioni.

Questo carattere strumentale e negativo della filosofia di Nietzsche è del resto posto in risalto da Nietzsche stesso. Nell'accingersi, infatti, a commentare, in *Ecce homo, Al di là del bene e del male*, egli prende spunto dalla durezza di cui aveva avuto bisogno per scolpire la statua del superuomo Zarathustra, dalla durezza che è di tutti i creatori, per affermare: «Un presupposto decisivo per un compito *dionisiaco* è la durezza del martello, il *piacere stesso di distruggere*»[11]. Dopo di che passa al commento: «Il compito per gli anni seguenti non poteva essere tracciato in modo più rigoroso. Dopo aver risolto quella parte del mio compito che dice sì, toccava ora alla parte che dice no, *che opera il no*: la trasvalutazione stessa di tutti i precedenti valori, la grande guerra»[12]. E se si guarda intorno in cerca di esseri

6. F. NIETZSCHE: *Frammenti postumi* 1884, OFN, vol. VII, tomo II, 1976, p. 240 [26/416].

7. *Op. cit.*, p. 144 [26/43].

8. FRIEDRICH NIETZSCHE: *Sämtliche Briefe*, Berlin, 1986, vol. VI, p. 259, lettera inviata a Lou Salomé da Lipsia presumibilmente il 16/9/1882.

9. F. NIETZSCHE: *L'Anticristo*, cfr. p. 574.

10. F. NIETZSCHE: *Aurora*, OFN, vol. V, tomo I, 1964, p. 124.

11. F. NIETZSCHE: *Ecce homo, op. cit.*, p. 359.

12. *Ibidem*, p. 360.

affini, non lo fa per sostenersi e confortarsi nella lotta solitaria ma perché spera gli diano, da una posizione di forza, una mano a distruggere.

D'altro canto definisce *Al di là del bene e del male* una «*scuola del gentilhomme*», che è solo un'altra espressione per moralismo, dato che il concetto è da intendere «nel senso più spirituale e *radicale* che mai gli sia stato dato»[13], in realtà come formazione superiore, trattandosi di svezzarsi dall'«oggettività», dalla «compassione», dal «senso storico» (in quanto servilismo verso il gusto altrui), dalla «scientificità». In questo senso, e l'aveva appena detto, è «una *critica della modernità*». Per altre cose è una pacata risonanza di temi zarathustriani, sebbene sia «un *volontario* ritrarsi dagli istinti che hanno reso possibile uno *Zarathustra*», soprattutto nel senso che lì si guardava lontano («Zarathustra è presbite più dello Zar») mentre qui si guarda vicino, si penetra in ciò che sta intorno. Ma soprattutto è un ristoro, dice Nietzsche, dopo «lo sperpero di bontà» dello *Zarathustra*. E qui chiude il commento con una notazione spiritosa che è insieme un'ipostasi e un vanto geniale come non ne mancano affatto in *Ecce homo*: «statemi ad ascoltare», dice, «perché parlo di rado in veste di teologo – fu Dio stesso, che alla fine della sua giornata di lavoro si mise sotto l'albero della conoscenza in forma di serpente: si ristorava in quel modo dell'essere Dio ... Tutto quello che aveva fatto era troppo bello ... Il diavolo è soltanto l'ozio di Dio ogni settimo giorno ...»[14].

Ecco che cos'era la sua filosofia: il riposo dalla sua più alta impennata, il riposo dalla positività della creazione col lavoro del guerriero. Il quale porta tra i valori della tradizione, sotto un tono calmo e pacato, violenza e scompiglio. Basti un piccolo aforisma, il 13, che confuta con un'osservazione apparentemente casuale, buttata lì con *nonchalance*, il tetragono e «inconfutabile» Spinoza, per dimostrare la capacità devastante, veramente diabolica, della scepsi di Nietzsche. Spinoza infatti aveva ben combattuto teologia e teleologia, ma le aveva involontariamente reintrodotte affermando il principio di conservazione.

A questo punto si potrebbe domandare: ma Nietzsche, non aveva fatto tutto questo già prima? E a questa domanda si deve rispondere che sì, Nietzsche aveva fatto tutto questo già prima, cioè nelle altre opere aforistiche, come indica anche la circostanza che le prime stesure di vari aforismi di *Al di là del bene e del male* risalgono ad anni addietro. Molti temi sono ripresi e sviluppati dalle opere precedenti, come per esempio quello dell'origine e della natura delle idee morali, anche se qui sono sviluppati e portati forse a conclusione definitiva, come in un grande riepilogo. Ma proprio questo è un primo carattere che, mentre unisce *Al di là del bene e del male*

13. *Ibidem*, p. 360.
14. *Ibidem*, p. 361.

alle opere precedenti, non solo per la forma aforistica, che dopo di essa viene abbandonata, d'altro lato anche la distingue da esse. Un altro carattere è, come si è visto, «la grande guerra». La guerriglia non basta più, occorre la guerra aperta, un attacco a fondo e *sistematico*, sebbene il senso ultimo dell'operazione sia quello di un rastrellamento. Cioè con *Al di là del bene e del male* comincia un grandioso tentativo sistematico, che per un po' viene portato avanti con grande intensità. Poi viene improvvisamente abbandonato senza scotimenti e pentimenti, ma forse solo per il sopravvenire di un'euforia morbosa. Per un tentativo sistematico occorreva comunque un principio positivo intorno al quale raggrumare tutta la realtà, e questo principio fu per Nietzsche la volontà di potenza. Esso viene teorizzato per la prima volta nell'aforisma 36, che è un rifacimento dell'ultimo aforisma della cosiddetta *Volontà di potenza*.

Ma che cos'era la volontà di potenza? Per la sua origine, una variante della volontà di vivere di Schopenhauer, come si sa. E, come criterio d'interpretazione della realtà, un principio metafisico in un pensatore antimetafisico. Una contraddizione dunque? Solo apparentemente, perché per Nietzsche la volontà di potenza poté essere anche soltanto un'ipotesi, un *umbrella term* che copriva tutti i fenomeni, un ultimo filo per infilzarli in una sola collana, un'osservazione empirica e un'idea-limite. Sta di fatto che egli, pur avendoci lavorato su di fino, ha scritto anche cose forti in contrario, come per esempio quando, nei *Frammenti postumi 1885-1887*, nota: «*Essoterico-esoterico*. 1. Tutto è volontà contro volontà. 2. Non c'è affatto una volontà. 1. Causalismo. 2. Non c'è qualcosa come causa-effetto ...»[15]. E questo, se non si dà troppa importanza all'essoterico-esoterico, come ci sembra giusto a parte il resto perché per Nietzsche stesso erano vere solo le due negazioni, equivale a un «qui lo dico e qui lo nego». Questo criterio dell'essoterico-esoterico non può neanche valere per mettere d'accordo atteggiamenti o tesi contrastanti in Nietzsche, come si è ritenuto, perché questi si spiegano con l'instabilità e la mutevolezza proprie della scepsi, che, come Hume ha dimostrato nei *Dialoghi sulla religione naturale*, non può essere coerente.

Ma non si può neanche dire per contro, come è stato detto, che Nietzsche non avrebbe sue teorie o opinioni da far valere e che forse gli interessa solo di raccontare se stesso. In primo luogo, sul piano logico non si può neanche cominciare a parlare, cioè a ragionare, se non ci si fonda almeno implicitamente su una base logica, a tal punto la logica è inevitabile. In secondo luogo, Nietzsche una base logica ce l'aveva e come! Era il nichilismo, come oltranzismo ed esacerbazione del pessimismo schopenhaueriano. Ma

15. F. NIETZSCHE: *Frammenti postumi 1885-1887*, OFN, vol. VIII, tomo I, 1990, pp. 176-177 [5/9].

il nichilismo, che è la grande scoperta filosofica di Nietzsche, è però, senza la mediazione dell'umanità come cielo morale dell'individuo, una scoperta avvelenata, un morbo mortale, che distrugge tutto per distruggere infine se stesso. E in effetti, a forza di negare il senso di questo e il senso di quello, qui la conoscenza e lì la moralità, ora il soggetto e ora l'oggettività; a forza di esaltare la falsità e la cattiveria e di svalutare la verità e la bontà, di pregiare l'inimicizia e l'esclusione contro la solidarietà e la compassione, la maschera contro la sincerità, l'individuo sciolto da vincoli contro la massa condizionata, il benriuscito contro i malriusciti, i superflui e le noci cave, di trovare intellettuali tutti i fenomeni di piacere e dispiacere da un lato e di vincolare dall'altro agli affetti i principi filosofici, di identificare pensiero e istinto, di cancellare le antitesi, di auspicare guerre, violenze e prepotenze, di capovolgere il valore dei libri di filosofia (che lodano quando non sono d'accordo e si scrivono per non dire): «i fili si intrecciano, aggrovigliati senza rimedio. La ricerca teoretica spinta in profondità, alla ricerca delle inafferrabili condizioni della coscienza, della falsificazione della coscienza, incespica, annaspa, sembra arenarsi alla fine, senza ormai trovare appagamento nello scetticismo, poiché il suo tormento non può acquietarsi», come dice Giorgio Colli[16]. Questo tormento è lo stesso che, nell'aforisma 278, spinge il viandante a invocare: «Ancora una maschera! Una seconda maschera!».

Sulla maschera, per la verità, si è teorizzato troppo. Tutti i sensi che la maschera ha in Nietzsche e in *Al di là del bene e del male* in particolare sono indicati chiaramente negli aforismi 40, 270 e 289 oltre che nel già citato 278. Si tratta in sostanza di pudore e di sicurezza. Sul pudore non ci sarebbe niente da aggiungere se non fosse per questa particolarità che non si può non notare, dato che l'aforisma 270 e anche gli altri sono chiaramente autobiografici: sotto un velo trasparente lo scrittore rivela a tutti, cioè al pubblico, quel che secondo lui va tenuto gelosamente nascosto. Qualcosa si può aggiungere invece sulla sicurezza, perché ha a che fare con la scepsi. Se tutto ciò che è profondo ama la maschera e se le cose più profonde nutrono addirittura odio per quel che è immagine e somiglianza, come recita l'aforisma 40, è perché le cose profonde sono fluide, e la fluidità è insieme scomoda e indecorosa; e tuttavia esse non vogliono essere negate come tali dalla fissità dell'immagine e della somiglianza. L'uomo ha bisogno di stabilità, di orizzonti ben definiti non solo all'esterno, come è detto nella seconda *Considerazione inattuale*[17], ma anche all'interno; ha bisogno di una chiara identità, e se non ce l'ha, soffre e si ammala. Ora, se Nietzsche era, come dice Mazzino Montinari, «una malattia», «un simbolo di disordine spirituale» e «una vittima dei contrasti della sua epoca», lo era certo pro-

16. *Frammenti postumi 1887-1888*, OFN, vol. VIII, tomo II, 1979, p. 425.
17. F. NIETZSCHE: *La nascita della tragedia – Considerazioni inattuali I-III*, *op. cit.*, p. 265.

prio in questo senso della mancanza di stabilità e di una ferma identità. Lo stesso «istinto di pulizia» dell'aforisma 271, che divide e isola, che fa tutt'uno con la nobiltà e la santità, ma che a noi appare piuttosto schifiltosità e delicatezza, in definitiva debolezza, è una copertura e difesa dell'instabilità interiore. Solo che è una copertura e difesa inefficace e alla lunga autodistruttiva, al pari della solitudine che anche è presentata qui come virtù. Si capisce quindi che verso la fine Nietzsche provasse talvolta la «sensazione angosciosa di chi – nella ricerca della verità – è caduto in una trappola mortale e senza uscita»[18].

La nona e ultima parte[19] di *Al di là del bene e del male* (ribattezzato da qualcuno, non infondatamente, *Al di là del vero e del falso*), è comunque diversa dalle otto che la precedono. Affiora in essa, e spicca sempre più quanto più si va avanti, quel *pathos* personale che era stato taciuto o tenuto in sottotono nelle parti precedenti. Già la radicalizzazione iniziale della distinzione aristocratico-plebeo, coi suoi aspri toni e concetti, annuncia una fin troppo personale partecipazione del moralista Nietzsche.

Poi è come se si scoprisse il gioco che era stato fino allora condotto con serietà e sottile sapienza. Già nell'aforisma 40 si era *domandato*: «Non è l'*opposto* il solo travestimento giusto in cui può incedere il pudore di un dio?». Ma ora, nell'aforisma 289, non si esita ad *affermare*: «L'eremita non crede che un filosofo... abbia mai espresso nei libri le sue autentiche e ultime opinioni: non si scrivono i libri proprio per nascondere ciò che si alberga in sé? – anzi egli dubiterà che un filosofo *possa* avere in genere opinioni "ultime e autentiche", che in lui non ci sia, non ci debba essere, dietro ogni caverna, una caverna ancora più profonda – un mondo più vasto più estraneo e più ricco sopra una superficie, un abisso sotto ogni fondo, sotto ogni "fondazione". Ogni filosofia è una filosofia di proscenio – è questo un giudizio eremitesco: "c'è qualcosa di arbitrario nel fatto che *egli* si sia fermato qui, che si sia guardato indietro, che si sia guardato attorno, che non abbia scavato *qui* più a fondo e abbia messo via la vanga – c'è in questo anche qualcosa di sospetto". Ogni filosofia *nasconde* anche una filosofia; ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera».

Ma dicendo chiaro e tondo che la filosofia è menzogna interessata, Nietzsche non fa che svalutare e abbandonare la lotta fatta fino allora; sposta il problema dal piano filosofico al piano incerto, ambiguo e aleatorio del soggetto, cioè del carattere, del sentire e dell'isolarsi per poi cercare accora-

18. F. NIETZSCHE: *Ditirambi di Dioniso*, OFN, vol. VI, tomo IV, 1970, p. 219.

19. Abbiamo preferito tradurre con «parti» il tedesco *Hauptstücke*, equivalente germanico dei capitoli latini, perché oggi si concepisce difficilmente un capitolo che abbracci tanti aforismi, taluni dei quali lunghi essi stessi come capitoli. Anche in latino, queste parti si chiamerebbero piuttosto libri che capitoli.

tamente i simili e gli amici, come si vede in particolare dall'epodo finale. Del resto, una volta obliterato l'oggetto, una volta tagliate le vie di comunicazione con la realtà, non resta che ritirarsi nell'«anima», i cui confini non si trovano per quanto si cammini. Si va dunque verso il mistero, anzi i misteri eleusini, verso Dioniso. Si passa così, con salto obbligato, dallo scetticismo al misticismo.

Tuttavia *Al di là del bene e del male* è un libro al limite dell'umano, di drammatica grandiosità, ricco di pensiero, umanità e poesia fin nelle pieghe più riposte, attraversato da una piena di dolore, prima segreta, poi palese, con intuizioni della mente e del cuore che ne fanno il capolavoro del rutilante tramonto del Nietzsche scrittore di aforismi, e nello stesso tempo è un grande e involontario (molto più che volontario) ritratto dell'autore. Come tale, un banco di prova decisivo per la tempra del lettore.

* * *

Il contesto biografico

All'inizio del 1885 troviamo Nietzsche a Nizza, alloggiato, tra vecchie conoscenze, alla «Pension de Genève». È intento alla composizione della IV parte dello *Zarathustra* e di appunti e aforismi che in qualche modo commentano lo *Zarathustra* o ne riprendono i temi: passeranno poi in *Al di là del bene e del male*. Questa IV parte, che sarà stampata a sue spese in aprile in soli 40 esemplari, contiene soprattutto una caricatura dei cosiddetti «uomini superiori», da cui Nietzsche si era inutilmente aspettato comprensione e solidarietà. Aveva addirittura sognato di fondare con essi una specie di ordine monastico. Ma non ne aveva ricevuto che amarezza e delusione.

A Nizza gli fa compagnia, in particolare, il poeta tedesco Paul Lanzky, ma in lettere alla madre e alla sorella egli lamenta che, invece di intrattenerlo, Lanzky si fa intrattenere da lui: «sospira» scrive «ha anche l'aspetto di un ciabattino e non sa ridere né mostrare dello spirito. Insopportabile a lungo andare». E all'amico Franz Overbeck: «Sarebbe meglio un pulcinella». Soffre infatti di depressione e avrebbe soprattutto bisogno di compagnie allegre e frizzanti. La città stessa gli appare «orribile», «chiassosa». Il tempo è cattivo ed egli ha male agli occhi: «Puntini, offuscamento e anche lacrimazione». A tavola devono sempre servirlo.

Intanto stanno per scadere (a giugno) i sei anni per i quali, dalla rinuncia alla cattedra di Basilea, l'università gli aveva assegnato la pensione. Nobilmente Overbeck s'impegna e rimedia, ma non senza difficoltà. Perdura il conflitto con l'editore Schmeitzner, a cui Nietzsche vuol togliere le prime tre parti dello *Zarathustra*. Parte da Nizza il 9 aprile per raggiungere a Venezia l'amico musicista Peter Gast. Questi non sembra essere una compagnia migliore di Lanzky: «È un babbeo e un inetto nel trattare col prossi-

mo» scrive «e io devo *passar sopra a molte cose* che non mi vanno a genio». Gli era andata male anche con un altro amico, Heinrich Von Stein, a cui aveva dedicato la poesia *Struggimento di solitario*, un grido d'angoscia poi messo a conclusione di *Al di là del bene e del male* col titolo: *Da alti monti.* Von Stein gli aveva risposto con una lettera che egli giudicava «oscura» e lo aveva irritato parlandogli di una comunità da fondarsi nel nome di Wagner, a cui lo invitava ad aggregarsi.

A Venezia sta male e analizza la sua situazione nelle lettere che scrive agli amici. Terminata la «pausa creativa» dello *Zarathustra*, si trova ad aver maturato una nuova visione filosofica al di là del bene e del male, appunto, che, essendo un allargamento e sviluppo di quella già espressa nelle opere aforistiche pre-zarathustriane, fa sì che egli si volga indietro verso questa fase per rinnovarla e passare a una filosofia sistematica che possa fra l'altro servirgli per una non mai smessa aspirazione a una cattedra di filosofia. Ma a questo disegno si oppone la sostanza stessa della sua visione, che non è sistematica bensì scettica, non edificazione bensì decostruzione, sebbene il concetto di *volontà di potenza*, insieme con quello *dell'innocenza del divenire*, si offra come possibile centro di un sistema. Questa crisi traspare chiaramente dalle ultime pagine di *Al di là del bene e del male*, dove lo scetticismo tocca il culmine e in realtà contrasta con i tanti stringati ragionamenti che lo precedono.

A giugno 1885 si reca a Sils-Maria, in Engadina. Vi resta fino a settembre. Detta alla signora Louise Röder-Wiederhold, amica di Gast che si presta per aiutare anche lui, aforismi che faranno parte di *Al di là del bene e del male*. Nell'«Alpenrose Hotel», dove alloggia, ci sono, oltre alla signora Röder, la musicista russa Mansuroff, la signora inglese Emily Fynn e sua figlia, che aveva già incontrate lì e con cui intrattiene rapporti amichevoli.

Fa altre conoscenze, fra cui quella del musicista e compositore Adolf Ruthardt, il quale così, poi, lo descrive: «L'aspetto esteriore di Nietzsche mi fece un'impressione molto simpatica. Più alto della media, snello, ben fatto, di portamento eretto ma non rigido, i movimenti armoniosi, tranquilli e sobri, i capelli quasi neri, i folti baffi alla Vercingetorige, il vestito chiaro di ottimo taglio, che contrastava così vivamente col resto, lo faceva assomigliare così poco al tipo dello studioso tedesco, da ricordare piuttosto quello di un aristocratico della Francia meridionale o di un ufficiale superiore italiano o spagnolo in borghese. I nobili tratti del volto, che mostrava una sana abbronzatura dovuta alla lunga permanenza all'aria aperta e al sole, e i suoi grandi occhi scuri tradivano una profonda serietà, ma non certo l'espressione cupa, angolosa, demoniaca che gli è stata attribuita nei ritratti e nei busti»[20].

20. C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, Roma-Bari 1981, p. 361.

Friedrich Nietzsche (primo a sinistra) tra i membri della Società Filologica di Lipsia

(1866).

Tra le letture a cui si dedica con nuova lena c'è *Corsica* di Gregorovius, donde trae spunto per un'opera lirica da proporre a Gast. È una storia di vendetta che si conclude come storia d'amore. Gast ne è entusiasta e vi si lancia a capofitto. Ma dopo un anno di tentativi, rinuncia all'impresa, non sentendosene all'altezza. È un'altra delusione per Nietzsche, che, dopo la morte prematura di Bizet, avrebbe voluto usare Gast in funzione antiwagneriana.

Un serio problema costituisce per lui il matrimonio della sorella con l'agitatore antisemita Bernhard Förster il 22 maggio 1885, che è anche l'anniversario della morte di Wagner. Dopo aver a lungo esitato, decide di non presenziarvi e se ne scusa con la sorella: «... un filosofo così "morboso" non sarebbe adatto ad accompagnare la sposa all'altare». Decide invece di andare a Naumburg (il 13 settembre) quando gli sposi stanno per partire per il Sudamerica. Dalla visita si era aspettato conforto dalla sorella e dall'ambiente familiare e difficoltà per l'incontro con il cognato, ma avvenne esattamente il contrario. Da Naumburg fa varie puntate a Lipsia. Legge il romanzo *Im Kampfe um Gott*, di Lou Salomé e vi trova molti echi dei colloqui avuti con lei al tempo della loro amicizia.

Da Naumburg scende in Italia senza meta fissa. A Monaco gli viene incontro Lanzky, che lo accompagna a Bologna e a Firenze, quindi a Vallombrosa dove possiede un albergo. A Firenze, visitando l'osservatorio di Arcetri a San Miniato, Nietzsche fa la conoscenza di un vecchio astronomo tedesco che gli recita a memoria interi passi di *Umano, troppo umano*. Ma in Italia fa freddo ed egli ripara sulla Costa Azzurra. Stavolta, nella parola *Nice*, sente il suono della parola greca *Niké*, vittoria. E anche se dapprima stenta a trovare alloggio, poi ne trova uno ottimo, con un giardino e con vista sul mare e sulla montagna. Il buon clima, la buona musica e le buone letture – in particolare Paul Bourget – lo allietano al punto che egli sogna di far venire a Nizza anche Peter Gast e gli amici di Sils-Maria. Lavora alla continuazione e rielaborazione di *Umano, troppo umano*, che diventa continuazione di *Aurora* e infine *Al di là del bene e del male*.

Dopo una sola settimana a Venezia, a maggio torna dalla madre a Naumburg, per farsi curare da lei, come le scrive. A Lipsia incontra per l'ultima volta l'amico Erwin Rohde, a cui fa un'impressione di grande estraneamento: «Lo circondava un'indescrivibile atmosfera di estraneità, qualcosa di assolutamente sinistro... Come se venisse da una contrada dove nessun altro abita». A Lipsia cerca inutilmente un editore per la sua nuova opera. Da Sils-Maria la farà poi stampare in agosto a sue spese dall'editore Naumann.

A Sils-Maria, dove si trattiene da fine giugno a fine settembre 1886, dopo un breve soggiorno a Coira, scrive tre prefazioni: alla *Nascita della tragedia* e ai due volumi di *Umano, troppo umano*. Riceve la visita dell'amica Me-

ta von Salis, che si trattiene all'Alpenrose Hotel sette settimane. In ottobre torna in Italia. Si stabilisce a Ruta Ligure, dove scrive le prefazioni a *Aurora* e alla *Gaia scienza*. A questa aggiunge l'importantissimo V libro e l'ampliamento degli *Idilli di Messina* col titolo *Canti del principe Vogelfrei*. La sera accende falò sul promontorio in compagnia di Lanzky. La sorella dal Paraguay gli chiede denaro in prestito. Egli scrive a Overbeck che vorrebbe mandarglielo perché non si sente di dirle di no, ma l'amico lo esorta alla prudenza. Egli commette l'imprudenza di parlare alla sorella di questo consiglio dell'amico, e questo fu forse all'origine del dissidio con Overbeck quando la sorella si impadronì dell'Archivio Nietzsche.

Tra le reazioni alla pubblicazione di *Al di là del bene e del male*, la più violenta fu quella di Rohde, che era stato il suo amico più caro. Non abbiamo le lettere che si scambiarono ma solo la lettera di Rohde a Overbeck del 1° settembre 1886. Rohde aveva letto «con stizza» quei «discorsi di uno troppo sazio di cibo». Trovava l'elemento filosofico «miserevole e quasi infantile» e quello politico «insulso per inesperienza del mondo». C'erano anche *aperçus* geniali e passi ditirambici, ma il tutto campato in aria; «Sono visioni d'un eremita e bolle di sapone concettuali» comunicate come un vangelo. Insomma «una cosa indicibilmente ripugnante». Overbeck non gli dà torto, ma distingue la persona dalle opinioni, su cui è «inizialmente d'accordo, ma in complesso e in ultima analisi di tutt'altro parere».

Jacob Burckhardt risponde con una mossa di ju-do: elogia i passi storici ma, quanto alla filosofia, dice di essere uno di quei professori incapaci di giudicarla che Nietzsche critica nel libro. Conseguenza, Nietzsche ne è dapprima contento, poi triste. Avrebbe voluto che, in spirito di solidarietà e di fratellanza, Burckhardt avesse gridato: «Questo è il *mio* cruccio! È questo che *mi* ha reso muto!».

Il libro fu recensito da H. Welti sulla *Zürcher Zeitung*. Ma la recensione che a Nietzsche fece più piacere fu quella su *Der Bund* di Berna di Joseph Victor Widmann, amico di Brahms e di Carl Spitteler. La riduzione della conoscenza e della morale a prospettiva, secondo un termine preso da Teichmüller, fa sì che Widmann paragoni il libro di Nietzsche a quei carri che, inalberando la bandiera nera come segno di pericolo, trasportavano la dinamite attraverso le quiete valli e popolazioni svizzere per il tunnel del San Gottardo. Anche *Al di là del bene e del male* avrebbe dovuto, secondo lui, portare la bandiera nera. In realtà l'idea della dinamite proveniva indirettamente da Nietzsche stesso. Nietzsche apprezzò molto anche un riconoscimento che gli venne da Taine, ma questo fu all'origine della disputa che intorno a Taine (vuoto o pieno) si accese poi tra Rohde e lui e che terminò con la rottura della loro vecchia amicizia.

AL DI LÀ DEL BENE E DEL MALE
PRELUDIO DI UNA FILOSOFIA DELL'AVVENIRE[1]

1. *Al di là del bene e del male* fu composto nel periodo che va dalla primavera del 1885 all'inverno del 1885-1886. Nietzsche pensava a una rielaborazione di *Umano, troppo umano*, ma alla fine abbandonò questa idea. In un abbozzo di prefazione della primavera del 1886 poi non utilizzato, egli dice che *Al di là del bene e del male* è fatto di annotazioni stese durante la composizione di *Così parlò Zarathustra*, per ristorarsi, interrogarsi e giustificarsi durante «un'impresa estremamente ardita e gravida di responsabilità». Egli si augura che quest'opera possa servire a uno scopo analogo a quello dello *Zarathustra* o come allettamento a tornare «sul terreno pericoloso e vulcanico» dal quale era scaturito quel «libro per tutti e per nessuno». *Al di là del bene e del male* viene anche definito «una specie di glossario nel quale ritornano qua e là e sono chiamate per nome le più importanti innovazioni concettuali dello *Zarathustra*», sebbene non voglia essere un commento di questo. In generale Nietzsche sottolinea i nessi dottrinali con *Così parlò Zarathustra*, come, per esempio, quando scrive a Jacob Burckhardt, il 22 settembre 1886, che *Al di là del bene e del male* dice le stesse cose di *Così parlò Zarathustra*, «sebbene diversamente, molto diversamente». Ma nonostante tutti i nessi, anche naturali in un autore che scrive due opere a breve distanza l'una dall'altra, anzi quasi contemporaneamente, le due opere risultano soprattutto diverse. Anzitutto per il tono, che fa la musica, e poi per la differenza fondamentale che corre tra lo *Zarathustra* e tutte le altre opere di Nietzsche, salvo *La nascita della tragedia*: lo *Zarathustra* è affermativo, le altre sono scettiche, quindi negative. Dunque Nietzsche può ben dire di *Al di là* in particolare che essa rappresenta il No dopo il Sì di Zarathustra, la cattiveria dopo lo sperpero di bontà. *Al di là* si collegava alle opere aforistiche pre-zarathustriane in realtà per rilanciarle, come è spiegato nell'*Introduzione*. Alcuni aforismi, per esempio il 192 e il 194, risalgono addirittura al 1881 (ved. F 13[21]), e già nell'estate del 1882 Nietzsche aveva pensato a un'opera col titolo *Al di là del bene e del male* (ved. F 3[1] 432), cioè prima della composizione dello *Zarathustra*. Nel F 18[6] febbraio-marzo 1882 *Al di là del bene e del male* è associato alla *Genesi*, mentre nel F 26[193] estate-autunno 1884 è associato ai *Vedanta*.

PREFAZIONE

Posto che la verità sia donna – ma allora, non sarebbe giustificato il sospetto che tutti i filosofi, in quanto furono dogmatici, si intendessero male delle donne? che l'orribile serietà, la goffa petulanza con cui essi sono stati soliti, finora, accostarsi alla verità, siano stati mezzi maldestri e inopportuni per guadagnarsi appunto i favori di una donna? Certo è che lei i favori non li ha concessi – e ogni specie di dogmatismo se ne sta oggi in atteggiamento afflitto e scoraggiato. *Se* ancora sta! Giacché ci sono degli schernitori i quali affermano che sarebbe caduto, che ogni dogmatismo sarebbe steso al suolo, anzi che ogni dogmatismo starebbe per rendere l'anima. Parlando seriamente, ci sono seri motivi per sperare che ogni dogmatizzare in filosofia sia stato soltanto una nobile bambocciata e una roba da principianti, per quanto abbia assunto atteggiamenti solenni di validità ultima e definitiva; e forse è vicinissimo il tempo in cui si comprenderà sempre più *che cosa* propriamente sia già bastato per posare la prima pietra di tali sublimi e assoluti edifici filosofici, quali sono stati finora innalzati dai dogmatici – una qualche superstizione popolare di età immemorabile (come la superstizione dell'anima, che in quanto superstizione del soggetto e dell'Io non ha, ancor oggi, cessato di combinar pasticci), un qualche gioco di parole, forse, un fuorviamento provocato dalla grammatica o una temeraria generalizzazione di faccende molto anguste, molto personali, molto umane-troppo umane. La filosofia dei dogmatici è stata, vogliamo sperare, solo una promessa attraverso i millenni; come lo fu, in un tempo ancora più lontano, l'astrologia, al servizio della quale sono stati spesi, finora, più lavoro, denaro, intelligenza e pazienza che per qualunque vera scienza. Si deve a essa e alle sue pretese «ultraterrene» lo stile grandioso dell'architettura in Asia e in Egitto. Sembra che tutte le cose grandi, per iscriversi nel cuore dell'umanità con istanze eterne, debbano prima trascorrere sulla terra come spauracchi mo-

struosi e terrificanti[2]. Un tale spauracchio è stata la filosofia dogmatica, per esempio la dottrina dei Vedanta in Asia e il platonismo in Europa. Non siamo ingrati verso di essa! Sebbene si debba certo confessare che l'errore peggiore, più lungo e più pericoloso di tutti, è stato finora un errore tipicamente dogmatico, cioè l'invenzione platonica del puro spirito e del bene in sé[3]. Ma ormai, dov'esso è superato, dove l'Europa respira liberata da quest'incubo e può almeno godere di un sonno più salutare[4], siamo noi, *che abbiamo come compito il vegliare stesso*, gli eredi di tutta la forza che è stata accumulata nella lotta contro questo errore. Significherebbe veramente capovolgere la verità e negare addirittura la *prospettività*, condizione fondamentale di ogni vita, parlare dello spirito e del bene così come ha fatto Platone. Anzi si può, come medico, domandare: «Da dove venne un tale morbo alla più bella pianta dell'antichità, a Platone? fu egli corrotto dunque dal malvagio Socrate? sarebbe stato davvero Socrate il corruttore della gioventù? e avrebbe quindi meritato la cicuta?». Ma la lotta contro Platone, o, per dirlo in un modo più comprensibile e adatto al «popolo», la lotta contro la millenaria oppressione cristiano-ecclesiastica – giacché il cristianesimo è un platonismo per il «popolo» – ha creato in Europa una magnifica tensione dello spirito, quale non era mai esistita sulla terra; con un arco così teso si può ormai mirare ai bersagli più lontani. Certo, l'uomo europeo sente questa tensione come uno stato di emergenza; e sono già stati fatti due tentativi in grande stile per allentare l'arco, la prima volta col gesuitismo e la seconda con l'illuminismo democratico – come quello che con l'aiuto della libertà di stampa e della lettura dei giornali potrebbe effettivamente far sì che lo spirito non sentisse più così facilmente se stesso come «emergenza»! (I Tedeschi hanno inventato la polvere da sparo[5] – tutto il mio rispetto! – ma poi hanno subito pareggiato il conto inventando la stampa). Noi però, che non siamo né gesuiti né democratici e neanche abbastanza tedeschi, noi buoni *Europei* e spiriti liberi, *liberissimi* – noi ce l'abbiamo ancora tutta, l'emer-

2. Questo punto è ripreso e sviluppato in GM, Terza dissertazione, § 9.

3. Cfr. in particolare il libro VII della *Repubblica*.

4. Allusione per contrasto al «sonno dogmatico», da cui Kant diceva di essere stato svegliato da Hume. Cfr. anche, nello Za, I, *Delle cattedre della virtù*.

5. Questa invenzione era attribuita a torto al monaco Berthold Schwarz, nato a Friburgo nel 1310. Egli inventò comunque un metodo per fondere i cannoni.

genza dello spirito e tutta la tensione del suo arco! E fors'anche la freccia, il compito e, chissà? la *meta* ...[6]

Sils-Maria, Alta Engadina, giugno 1885

6. Espunto da Nietzsche nel manoscritto per la stampa: «Come *emergenza* la sentì per esempio Pascal, il più profondo dell'epoca moderna, in base a una terribile tensione dello spirito, inventò per sé quella specie di riso omicida con cui da allora sommerse nel ridicolo i gesuiti. Forse gli mancò soltanto la salute e un decennio di vita *in più* – o con espressione morale un cielo del sud al posto della coltre di nuvole di Port-Royal – per sommergere nel ridicolo anche il suo cristianesimo».

Parte prima

DEI PREGIUDIZI DEI FILOSOFI

1

La volontà di verità, che ci spingerà ancora a più d'un'impresa temeraria, quel famoso amore della verità di cui tutti i filosofi hanno finora parlato con venerazione: quali problemi non ci ha già procurati, questa volontà di verità! Quali problemi bizzarri cattivi ed enigmatici! È già una lunga storia – ma non sembra che sia appena incominciata? Qual meraviglia se alla fine diventiamo diffidenti, perdiamo la pazienza, ci rigiriamo con insofferenza? che da questa sfinge impariamo anche *noi* a far domande? *Chi* è propriamente che qui ci fa delle domande? *Che cosa* in noi vuole propriamente giungere «alla verità»? In realtà ci siamo fermati a lungo davanti al problema della causa di questa volontà – finché non ci siamo fermati del tutto davanti a una questione ancora più radicale. Ci siamo domandati quale fosse il *valore* di questa volontà. Va bene, vogliamo la verità; ma *perché non piuttosto* la falsità? E l'incertezza? Anzi l'ignoranza? Il problema del valore della verità ci si è fatto innanzi – o siamo noi che ci siamo fatti innanzi al problema? Chi di noi è qui Edipo? Chi la sfinge? Sembra che si siano dati convegno interrogazioni e punti interrogativi. E lo si crederebbe che alla fine ci vuol sembrare come se finora il problema non fosse stato mai posto – che sia stato visto, fissato, *osato* da noi per la prima volta? Giacché c'è in esso temerarietà, e forse non ce n'è una più grande.

2

«Come *potrebbe* qualcosa nascere dal suo contrario? Per esempio la verità dall'errore? O la volontà di verità dalla volontà di illusione? O l'azione disinteressata dal proprio tornaconto? O la contemplazione pura e solare del saggio dalla bramosia? Un siffatto nascere è impossibile; chi sogna ciò è un pazzo, anzi qualcosa di peggio; le cose di mas-

simo valore devono avere un'origine diversa, un'origine *propria* – da questo mondo transeunte fuorviante ingannevole e meschino, da questo guazzabuglio di delirio e desiderio non si possono far derivare! Piuttosto nel grembo dell'essere, nell'imperituro, nel Dio nascosto, nella "cosa in sé" – qui dev'essere il loro fondamento, e in nessun altro luogo!» Questo modo di giudicare costituisce il tipico pregiudizio dal quale si possono riconoscere i metafisici di tutti i tempi; questa specie di valutazioni sta sullo sfondo di tutti i loro procedimenti logici; muovendo da questa loro «fede», essi si danno da fare per raggiungere il loro «sapere», qualcosa che alla fine viene solennemente battezzato come «la verità». La credenza fondamentale dei metafisici è *la credenza nelle antitesi dei valori.* Neanche ai più prudenti tra loro è venuto in mente di dubitare qui già sulla soglia, dove ciò era massimamente necessario, neanche quando avevano proclamato *«de omnibus dubitandum».* Si può cioè dubitare, in primo luogo, che esistano antitesi in genere e domandarsi in secondo luogo se quelle valutazioni e antitesi popolari, su cui i metafisici hanno impresso il loro sigillo, non siano per avventura mere valutazioni di facciata, mere prospettive provvisorie, per di più promananti forse da un angolino, forse da sotto in su, per così dire prospettive-di-batrace, per prendere a prestito un'espressione che è frequente fra i pittori. Con tutto il valore che si può attribuire al vero, all'amore del vero, al disinteresse, è possibile che un valore superiore e più basilare per ogni vita si debba attribuire all'apparenza, alla volontà di illudersi, al tornaconto e alla bramosia. È addirittura possibile che *ciò che* fa il valore di quelle cose buone e venerate risieda proprio nel loro essere capziosamente apparentate, annodate, agganciate e anzi forse sostanzialmente identiche a quelle cattive e apparentemente antitetiche! Forse! Ma chi ha voglia di preoccuparsi di tali pericolosi «forse»? Per questo bisognerà aspettare l'arrivo di un nuovo genere di filosofi, di filosofi che abbiano gusti e inclinazioni diversi e contrari a quelli che ci sono stati finora – filosofi del pericoloso «forse» in ogni senso. E detto con tutta serietà: io vedo che tali nuovi filosofi stanno arrivando.

3

Dopo aver abbastanza a lungo letto i filosofi tra le righe e aver loro riveduto le bucce, mi dico: bisogna ancora annoverare la maggior parte del pensiero cosciente tra le attività istintive, perfino nel

caso del pensiero filosofico; in ciò bisogna cambiar modo di pensare, come si è fatto per quanto riguarda l'ereditarietà e l'«innatismo». Allo stesso modo che in tutto il processo e sviluppo dell'ereditarietà l'atto della nascita non viene in considerazione, così in nessun senso decisivo la «coscienza» *si contrappone* all'istinto – la maggior parte del pensiero cosciente di un filosofo è guidato segretamente dai suoi istinti e costretto in determinati binari. Anche dietro ogni logica e la sua apparente sovranità di movimento stanno giudizi di valore o, detto più chiaramente, esigenze fisiologiche per la conservazione di una particolare forma di vita. Per esempio, che il determinato abbia più valore dell'indeterminato, l'apparenza minor valore della «verità»: simili giudizi di valore potrebbero, con tutta la loro importanza regolativa *per noi*, essere solo giudizi di facciata, una determinata specie di *niaiserie*, quale appunto può essere necessaria per la conservazione degli esseri che siamo. Cioè sempreché l'uomo non sia per l'appunto la «misura di tutte le cose»...

4

La falsità di un giudizio non è ancora per noi un'obiezione contro il giudizio stesso; in ciò il nostro nuovo linguaggio manda forse il suono più inaudito. La questione è: fino a che punto esso promuova la vita, conservi la vita, conservi la specie, forse addirittura allevi la specie; e noi siamo in linea di massima inclini ad affermare che i giudizi più falsi (a cui appartengono i giudizi sintetici *a priori*) sono per noi quelli di cui più difficilmente possiamo fare a meno, che senza mantenere in vigore le finzioni logiche, senza misurare la realtà alla stregua del mondo puramente inventato dell'assoluto, dell'uguale-a-se-stesso, senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l'uomo non potrebbe vivere – che il rinunciare ai giudizi falsi sarebbe un rinunciare alla vita, una negazione della vita. Ammettere la non-verità come condizione della vita: ciò significa, certo, resistere in modo pericoloso ai consueti sentimenti di valore; e una filosofia che osa farlo si pone già solo per questo al di là del bene e del male.

5

Ciò che spinge a guardare a tutti i filosofi per metà con diffidenza e per metà con scherno, non è il fatto di scoprire sempre di

nuovo quanto essi siano ingenui – quanto spesso e quanto facilmente si sbaglino e si smarriscano, insomma la loro fanciullaggine e il loro candore – sibbene il vedere che le loro cose non si svolgono con sufficiente onestà: e ciò quantunque levino tutti quanti un gran baccano virtuoso non appena si sfiora anche solo di lontano il problema del rispetto della verità. Fanno tutti le viste di aver scoperto e raggiunto le loro proprie opinioni attraverso lo svolgimento autonomo di una dialettica fredda, pura, divinamente imperturbabile (a differenza dei mistici di ogni ordine, che sono più onesti e più balordi di loro – questi parlano di «ispirazione»), mentre in fondo una tesi pregiudizialmente adottata, un'idea improvvisa, un'«illuminazione», per lo più un'intima bramosia resa astratta e passata al setaccio, vengono da loro difese, con ragioni cercate in seguito – sono tutti quanti avvocati che non vogliono farsi chiamare tali, e anzi sono per lo più scaltriti patrocinatori dei loro pregiudizi, che battezzano come «verità» – e *molto* lontani dalla prodezza della coscienza che si confessa ciò, proprio ciò, molto lontani dal buon gusto della prodezza che fa anche ciò, sia per mettere in guardia un nemico o un amico, sia per baldanza e per prendersi gioco di se stessa. La tartuferia tanto rigida quanto morigerata con cui il vecchio Kant ci attira sulle vie traverse della dialettica che conducono o più esattamente seducono al suo «imperativo categorico» – è uno spettacolo che fa sorridere noi viziati, noi che troviamo un non piccolo diletto nello scrutare le sottili malizie dei vecchi moralisti e predicatori di morale. O anche quell'abracadabra in forma matematica, con cui Spinoza mascherò e fasciò come con una bronzea corazza la sua filosofia – «l'amore della *sua* saggezza», interpretando finalmente l'espressione in modo giusto ed equo – per intimorire in tal modo fin dal principio il coraggio dell'attaccante che osasse gettare lo sguardo su questa invincibile vergine e Pallade Atena – quanta timidezza e vulnerabilità tradisce questa mascherata di un eremita malato[1]!

1. «Se il povero, piccolo Ebreo, tisico e ombroso, non fosse stato maledetto dai suoi correligionari, perseguitato dalla sua famiglia, disdegnato dalla ragazza che voleva sposare; se non avesse sentito fin dall'adolescenza la tavola ferrea della realtà pesare sulla sua persona e straziarla, certo non avrebbe scritto, con una così evidente sete di abdicazione, con un tale orrore dei desideri inani, le frasi terribili di cui si compiace il suo stoicismo intellettuale» (PAUL BOURGET, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris 1993, p. 137 sg.

6

A poco a poco mi si è fatto chiaro che cosa sia stata finora ogni grande filosofia: cioè la confessione del suo autore e una specie di *mémoires* involontari e inconsapevoli[2]; parimenti, che gli intenti morali (o immorali) costituiscono in ogni filosofia il vero e proprio germe vitale da cui si è sviluppata ogni volta tutta la pianta. E in effetti si fa bene (e cosa saggia), quando ci si vuol spiegare da dove siano propriamente scaturite le affermazioni metafisiche più remote di un filosofo, a domandarsi sempre prima: a quale morale si vuole (vuole *egli*) arrivare? Per conseguenza, io non credo che il padre della filosofia sia un «istinto di conoscenza», ma che un altro istinto, qui come altrove, si sia servito della conoscenza (e della misconoscenza!) come di uno strumento. Ma chi considera gli istinti fondamentali dell'uomo per vedere fino a che punto proprio essi possano essere qui entrati in gioco come geni *ispiratori* (o demoni e coboldi), troverà che essi hanno tutti fatto già una volta filosofia – e che ciascuno di essi cerca fin troppo volentieri di presentare proprio se stesso come scopo ultimo dell'esistenza e come *signore* legittimo di tutti gli altri istinti. Giacché ogni istinto è assetato di dominio, e come *tale* cerca di filosofare. Certo, le cose possono andare diversamente per i dotti, gli uomini di scienza in senso specifico – «meglio», se si vuole – lì ci può essere veramente qualcosa come un istinto di conoscenza, un qualche piccolo, indipendente congegno di orologeria che, ben caricato, faccia poi il suo bravo lavoro *senza* coinvolgere essenzialmente tutti gli altri istinti del dotto. Perciò, i veri «interessi» del dotto risiedono di solito in tutt'altra sfera, per esempio nella famiglia o nel guadagno o nella politica; anzi, è quasi indifferente che il suo piccolo congegno venga applicato in questo o quel punto della scienza e che il giovane lavoratore «di belle speranze» faccia di sé un buon filologo o conoscitore di funghi o chimico – non è il diventare questo o quello che lo *caratterizza*. Per contro, nel filosofo non c'è assolutamente niente di impersonale; e in particolare la sua morale fornisce

2. In una lettera, probabilmente del 16 settembre 1882, a Lou von Salomé, Nietzsche scrive: «Il Suo pensiero di una riduzione dei sistemi filosofici a documenti personali dei loro autori è davvero un pensiero scaturito da un'"anima sorella"». Lou von Salomé pubblica questa lettera a mo' di prologo all'inizio del suo libro su Nietzsche, quasi a rivendicare la paternità di quell'idea.

una testimonianza decisa e decisiva su *ciò che egli è* – vale a dire in quale disposizione gerarchica gli istinti più profondi della sua natura si trovino gli uni rispetto agli altri.

7

Come possono essere cattivi i filosofi! Non conosco niente di più velenoso dello scherzo che Epicuro si permise di fare a Platone e ai platonici: li chiamò *dionysiokolakes*. Questa parola significa, secondo il suo senso letterale e in primo luogo, «adulatori di Dionisio», quindi servi e leccapiedi del tiranno; ma in più vuole anche dire «quelli sono tutti *commedianti*, in loro non c'è niente di autentico» (perché *dionysokolax* era una denominazione popolare dell'attore). E proprio in quest'ultima cosa sta la cattiveria che Epicuro scoccò contro Platone[3]. Lo infastidiva la maniera grandiosa, la messinscena di cui ben s'intendeva Platone con tutti i suoi – di cui non s'intendeva Epicuro! lui, il vecchio maestro di scuola di Samo, che se ne stava rintanato nel suo giardinetto ad Atene e scrisse trecento libri, chi sa? forse per furore e ambizione contro Platone. Ci vollero cent'anni perché la Grecia si accorgesse di chi era stato questo dio degli orti, Epicuro. Se ne accorse?

8

In ogni filosofia c'è un punto in cui entra in scena la «convinzione» del filosofo: o, per dirlo nel linguaggio di un antico mistero:

adventavit asinus
pulcher et fortissimus[4].

9

«Secondo natura» volete voi vivere? O voi, nobili stoici, che impostura di parole! Se immaginate un essere qual è la natura, sperperatore senza misura, indifferente senza misura, senza intenzioni e attenzioni,

3. Cfr. EPICURO (ed. Arrighetti), fr. 93, 18-19.

4. Citato anche in G. CHR. LICHTENBERG, *Vermischte Schriften*, Göttingen 1867, V 327 (BN).

senza misericordia e giustizia, fecondo e desolato e incerto insieme; se poi immaginate l'indifferenza stessa come potenza – come *potreste* voi vivere secondo questa indifferenza? Vivere – non è precisamente ciò un voler essere diverso da quel che è questa natura? Non è vivere valutare, preferire, essere ingiusti, essere limitati, voler essere diversi? E posto che il vostro imperativo «vivere secondo natura» non voglia in fondo dire altro se non «vivere secondo la vita» – come potreste voi *non* farlo? Perché fare un principio di ciò che voi stessi siete e non potete non essere? In verità le cose stanno del tutto diversamente. Mentre date a divedere che leggete estasiati il canone della vostra legge nella natura, voi volete qualcosa di opposto, o bizzarri commedianti e ingannatori di voi stessi! Il vostro orgoglio vuole prescrivere e incorporare nella natura, finanche nella natura, la vostra morale, il vostro ideale, voi pretendete che essa sia natura «secondo la Stoa» e vorreste far esistere ogni esistenza solo secondo la vostra propria immagine – come un'enorme eterna glorificazione e universalizzazione dello stoicismo! Con tutto il vostro amore della verità, vi costringete così a lungo, con tanta perseveranza, con tanta ipnotica fissità a vedere la natura in modo *falso*, ossia stoico, che alla fine non riuscite più a vederla altrimenti – e qualche superbia abissale vi ispira ancora da ultimo la demenziale speranza che, poiché riuscite a tiranneggiare voi stessi – lo stoicismo è tirannia su se stessi – anche la natura si lasci tiranneggiare: non è forse lo stoico un *pezzo* di natura?... Ma questa è una vecchia eterna storia: ciò che allora accadde con gli stoici accade ancora oggi, non appena una filosofia comincia a credere in se stessa. Essa crea sempre il mondo a sua immagine, non può fare altrimenti; la filosofia non è altro che questo istinto tirannico, la più spirituale volontà di potenza, di «creazione del mondo», di una *causa prima*.

10

Il fervore e la sottigliezza, vorrei dire addirittura la furberia, con cui oggi dappertutto in Europa ci si avventa sul problema del «mondo reale e apparente»[5], dà da pensare e da ascoltare; e chi qui sente

5. Durante l'estate del 1885 Nietzsche rilegge *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der Kritischen Philosophie* (Pensiero e realtà. Tentativo di rinnovamento della filosofia critica) di Afrikan Spir, 2a ediz., Leipzig 1877, che aveva già preso in prestito dalla biblioteca di Basilea nel corso del semestre invernale 1872-1873, e anche *Die wirkliche und die scheinbare*

sullo sfondo solo una «volontà di verità» e nient'altro, non è certo dotato dell'udito più fino. In singoli e rari casi può effettivamente entrarci una tale volontà di verità, un qualche coraggio stravagante e avventuroso, un'ambizione metafisica di qualche sentinella sperduta, che alla fine preferisce ancor sempre una manciata di «certezza» a tutta una carrettata di belle possibilità; ci possono essere perfino dei puritani fanatici della coscienza che preferiscano agonizzare su un sicuro nulla che non su un incerto qualcosa. Ma questo è nichilismo e segno di un'anima disperata e mortalmente stanca, per quanto valorosi appaiano gli atteggiamenti di una tale virtù. Ma le cose sembrano stare diversamente con i pensatori forti, pieni di vita, ancora assetati di vita: mentre prendono partito *contro* l'illusione e pronunciano già con superbia la parola «prospettico»; mentre stimano l'attendibilità del proprio corpo all'incirca altrettanto piccola dell'attendibilità dell'evidenza dei sensi che dice «la terra sta ferma», e con molto buonumore apparentemente si lasciano cadere dalle mani il possesso più sicuro (che cosa infatti si crede ora più sicuro del proprio corpo?); chissà che non vogliano in fondo riconquistare qualcosa che si possedette un tempo *con più sicurezza* ancora, qualcosa del vecchio patrimonio della fede di una volta, forse «l'anima immortale», forse «il vecchio Dio», insomma idee in base alle quali si potrebbe vivere meglio, cioè con più forza e serenità, che in base alle «idee moderne»? Vi è in ciò *diffidenza* verso queste idee moderne, incredulità verso tutto ciò che è stato costruito ieri e oggi; vi è forse mescolato un lieve fastidio e scherno che non sopporta più *il bric-à-brac* di concetti dell'origine più diversa, che il cosiddetto positivismo sparge oggi sul mercato, una nausea del gusto viziato per la fiera multicolore e la straccioneria di tutti questi filosofastri della realtà[6], in cui non c'è niente di nuovo e di autentico se non questa ridda di colori. Mi sembra che in ciò si debba dar ragione a questi antirealisti scettici e microscopisti della conoscenza[7] di oggi: il loro istinto, che li spinge ad allontanarsi dalla realtà *moderna*, è inconfutato – che cosa interessa a

Welt (Il mondo reale e il mondo apparente) di Gustav Teichmüller, 1882 (cfr. F 40[12] agosto-settembre 1885).

6. «Filosofia della realtà» chiamava Eugen Dühring la sua filosofia. Forse Nietzsche pensa anche all'«amalgamista» Eduard von Hartmann, che cita con Dühring nell'aforisma 204.

7. Possibile allusione alla teoria dei «*petits faits*» di cui, secondo Taine, sarebbe fatta ogni scienza. Ved. anche aforisma 28 *in fine*. Nel manoscritto per la stampa seguiva la frase, poi cancellata: «tutti questi Kant e Schelling e Schopenhauer e quanto si è poi da loro sviluppato».

noi delle loro vie tortuose e retrograde! L'essenziale in loro *non* è che vogliano tornare «indietro», bensì che vogliano andar *via*. Un po' *più* di forza, slancio, coraggio, capacità artistica: ed essi vorrebbero andare *oltre* – e non indietro!

11

Mi sembra che oggi ci si sforzi dappertutto di distogliere lo sguardo dal caratteristico influsso che Kant ha esercitato sulla filosofia tedesca, e in particolare di scivolar via saggiamente circa il valore che egli annetteva a se stesso. Kant andava soprattutto e in primo luogo orgoglioso della sua tavola delle categorie, diceva con questa tavola tra le mani: «Questa è la cosa più difficile che si sia mai potuta intraprendere a favore della metafisica». Si intenda bene questo «che si sia mai potuta»! Era orgoglioso di aver *scoperto* nell'uomo una nuova facoltà, la facoltà dei giudizi sintetici *a priori*. Anche ammesso che in ciò si sia ingannato, lo sviluppo e la rapida fioritura della filosofia tedesca sono dipesi da questo orgoglio e dalla gara di tutti i giovani per scoprire possibilmente cose ancora più superbe – e in ogni caso «nuove facoltà»! – Ma riflettiamo, ne è tempo. Come sono *possibili* i giudizi sintetici *a priori*? si domandò Kant. E che cosa si rispose propriamente? *In virtù di una facoltà*[8]. Ma purtroppo non con queste tre parole, sibbene con dovizia di particolari, con tono venerando e con un tale dispendio di profondità e arzigogoleria tedesche, che non si scorse l'allegra *niaiserie allemande*[9] celata in tale risposta. Si era fuori di sé dalla gioia per questa nuova facoltà, e il giubilo giunse al colmo quando Kant scoprì per soprammercato anche una facoltà morale nell'uomo – giacché allora i Tedeschi erano ancora per la morale e nient'affatto ancora per la *Realpolitik*. Venne la luna di miele della filosofia tedesca. Tutti i giovani teologi dello *Stift* di Tubinga[10] andarono a battere la boscaglia – si misero tutti a cercare le «facoltà». E cosa mai non si trovò – in quell'epoca innocente, ricca e ancora giovane

8. L'espressione tedesca, *Vermöge eines Vermögens*, è particolarmente ironica.

9. Espressione tratta da Prosper Mérimée, secondo il quale in tutto quello che ha fatto Goethe, in particolare nel *Wilhelm Meister*, c'è un miscuglio di genio e di *niaiserie allemande* (scempiaggine tedesca).

10. Allusione a Schelling, Hegel e Hölderlin, che tra il 1788 e il 1793 studiarono a Tubinga.

dello spirito tedesco, in cui aleggiava e cantava il romanticismo, la fata cattiva – allora, quando non si sapeva ancora tener distinto il «trovare» dall'«inventare»! Soprattutto una facoltà per il «soprannaturale»: Schelling la battezzò intuizione intellettuale, venendo così incontro alle voglie più viscerali dei suoi Tedeschi in fondo pieni di fregola devozionale. A tutto questo movimento baldanzoso ed esaltato, che era gioventù, per quanto si travestisse arditamente con concetti grigi e senescenti, non si può fare un torto maggiore che prenderlo sul serio e magari trattarlo addirittura con indignazione morale. Basta, si divenne più vecchi – il sogno se ne volò via. Venne un tempo in cui ci si stropicciò la fronte: ce la stropicciamo ancora oggi. Si era sognato: in prima fila e per primo il vecchio Kant. «In virtù di una facoltà» – aveva detto o almeno inteso dire. Ma era questa poi una risposta? Una dichiarazione? O non era piuttosto una semplice ripetizione della domanda? Com'è che l'oppio fa dormire? «In virtù di una facoltà», cioè della *virtus dormitiva* – rispose quel medico di Molière:

quia est in eo virtus dormitiva
cujus est natura sensus assoupire.

Ma queste sono risposte da commedia, ed è infine venuto il momento di sostituire la domanda di Kant: «Come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*?» con un'altra domanda: «Perché è *necessario* credere in tali giudizi?» – ossia di capire che tali giudizi si devono *credere* veri allo scopo di conservare esseri della nostra specie; per la qual cosa essi potrebbero naturalmente essere anche giudizi *falsi*! O, detto in modo più chiaro e rude e radicale: i giudizi sintetici *a priori* non «sarebbero possibili» affatto; noi non abbiamo alcun diritto ad essi, sulla nostra bocca sono tutti giudizi falsi. Solo che il credere alla loro verità è comunque necessario, come credere immediato ed evidenza dei sensi che rientra nell'ottica prospettica della vita. E infine, per ricordare ancora l'enorme influsso che «la filosofia tedesca» – si capirà, come spero, il suo diritto alle virgolette – ha esercitato in tutta Europa, non si dubiterà che una certa *virtus dormitiva* vi fosse mescolata. Si era estasiati, tra nobili oziosi, virtuosi, mistici, artisti, cristiani per tre quarti e oscurantisti politici di tutte le nazioni, di possedere, grazie alla filosofia tedesca, un contravveleno per l'ancora prepotente sensualismo che si riversava in questo secolo dal precedente, insomma «*sensus assoupire*»...

12

Per quanto riguarda l'atomismo materialistico: esso fa parte delle cose meglio confutate che ci siano; e forse oggi in Europa non c'è più nessuno, tra i dotti, così indotto da attribuirgli ancora seria importanza, fuorché per comodità d'uso giornaliero e domestico (cioè come abbreviazione dei mezzi espressivi) – grazie in primo luogo a quel Polacco, Boscovich [11], che, insieme con l'altro Polacco, Copernico, è stato finora il più grande e vittorioso avversario dell'evidenza dei sensi. Mentre cioè Copernico ci ha persuasi a credere, contro la testimonianza di tutti i sensi, che la terra *non* sta ferma, Boscovich ci ha insegnato a rinnegare la fede nell'ultima cosa della terra che «stava ferma», la fede nella «sostanza», nella «materia», nell'atomo come residuo terrestre, come pallottolina di massa. È stato il più grande trionfo che si sia mai strappato ai sensi sulla terra. Ma bisogna andare ancora oltre e dichiarare la guerra, una guerra spietata, all'ultimo sangue, anche al «bisogno atomistico», che conduce ancor sempre una vita postuma pericolosa, in campi dove nessuno lo sospetta, in tutto simile al più famoso «bisogno metafisico» – si deve anzitutto dare il colpo di grazia anche a quell'altro e più funesto atomismo che il cristianesimo ha insegnato nel modo migliore e più a lungo, *l'atomismo delle anime*. Ci sia permesso indicare con questa espressione quella credenza che concepisce l'anima come qualcosa di indistruttibile, di eterno, di indivisibile, come una monade, come un *atomon*: questa credenza dev'essere estirpata dalla scienza! Detto fra noi, non è affatto necessario in tal caso sbarazzarsi dell'«anima» stessa, rinunciando a una delle ipotesi più antiche e venerande: come suole accadere alla goffaggine dei naturalisti, i quali, non appena sfiorano «l'anima», la perdono anche. Ma la via che porta a nuove concezioni e a nuovi affinamenti dell'ipotesi anima resta aperta; e concetti come «anima mortale» e «anima come pluralità di soggetti» e «anima come struttura sociale degli istinti e delle passioni» vogliono avere in avvenire diritto di cittadinanza nella scienza. In quanto il *nuovo* psicologo si appresta a porre termine alla superstizione

11. Il gesuita Ruggiero Giuseppe Boscovich (1711-1787) non era polacco ma dalmata, essendo nato a Ragusa. Nel 1873 Nietzsche aveva letto a Basilea la sua opera *Philosophiæ naturalis theoria reducta ad unicam legem virium in natura existentium*, Viennæ, 1769. Cfr. F 15[21] autunno 1881 e F 26[432] estate 1884.

circa la nozione di anima che ha lussureggiato finora con un rigoglio quasi tropicale, si è certo spinto egli stesso, per così dire, in un nuovo deserto e in una nuova diffidenza – può darsi che i vecchi psicologi avessero la vita più comoda e allegra – ma alla fine egli si sa proprio per questo anche condannato a *inventare* – e, chissà? forse a *trovare*.

13

I fisiologi dovrebbero guardarsi dal teorizzare l'istinto di conservazione come l'istinto cardinale di un essere organico. Qualcosa di vivente vuole soprattutto *scatenare* la sua forza – la vita stessa è volontà di potenza – l'autoconservazione è solo una delle *conseguenze* indirette e più frequenti di ciò. Insomma, qui come dappertutto, guardiamoci dai principi teleologici *superflui*! – quale è anche l'istinto di conservazione (lo si deve all'incoerenza di Spinoza). Così infatti comanda il metodo, che dev'essere essenzialmente economia di principi.

14

In cinque o sei cervelli si fa oggi strada, forse, l'idea che anche la fisica sia soltanto un'interpretazione e una sistemazione del mondo (secondo noi stessi! con licenza parlando) e *non* una spiegazione di esso; ma, in quanto si basa sulla fede nei sensi, la fisica vale come qualcosa di più e a lungo andare è destinata a valere ancora di più, ossia a valere come spiegazione. Ha per sé gli occhi e le dita, ha per sé l'evidenza e la tangibilità, e ciò esercita su un'epoca con un gusto fondamentalmente plebeo un fascino ammaliatore, suasivo, *convincente* – anzi, segue istintivamente il canone di verità del sensualismo eternamente popolare. Che cosa è chiaro, che cosa «spiegato»? Solamente ciò che si può vedere e toccare – fino a questo punto si deve spingere ogni problema. Viceversa, proprio nell'*opporsi* all'evidenza dei sensi consisteva il fascino del modo di pensare platonico, che era un modo di pensare *eletto* – forse tra uomini che godevano addirittura di sensi più forti ed esigenti di quelli che hanno i nostri contemporanei, ma che sapevano trovare un più alto trionfo nel rimanere padroni di questi sensi: e ciò mediante pallide fredde e grigie reti di concetti che essi gettavano sul vortice variopinto dei sensi – sulla ple-

baglia dei sensi, come diceva Platone[12]. In questa sopraffazione del mondo e interpretazione del mondo alla maniera di Platone c'era un tipo di *godimento* diverso da quello che ci offrono i fisici di oggi e parimenti i darwinisti e gli antiteleologici tra i lavoratori della fisiologia, con il loro principio della «minima forza possibile» e della massima stupidaggine possibile. «Dove l'uomo non ha più niente da vedere e da afferrare, non ha neanche più niente da cercare» – questo veramente è un imperativo diverso da quello platonico, che però per una razza dura e laboriosa di meccanicisti e pontieri dell'avvenire, che non hanno da sbrigare se non lavori *grossi*, può essere proprio l'imperativo giusto.

15

Per coltivare la fisiologia con buona coscienza, bisogna tener fermo che gli organi di senso *non* sono fenomeni nel senso della filosofia idealistica: come tali, infatti, non potrebbero essere cause! Sensualismo dunque almeno come ipotesi regolativa, per non dire come principio euristico. Ma come, altri dicono addirittura che il mondo esterno sarebbe opera dei nostri organi? Ma allora il nostro corpo, come parte di questo mondo esterno, sarebbe anch'esso opera dei nostri organi! Ma allora i nostri organi sarebbero essi stessi opera dei nostri organi! Questa è, come mi sembra, una radicale *reductio ad absurdum*: posto che il concetto di *causa sui* sia qualcosa di radicalmente assurdo. Per conseguenza il mondo esterno *non* è opera dei nostri organi?

16

Ci sono ancor sempre ingenui osservatori di se stessi che credono nell'esistenza di «certezze immediate», per esempio «io penso» o, com'era superstizione di Schopenhauer, «io voglio», quasi che qui il conoscere potesse cogliere il suo oggetto puro e nudo, come «cosa in sé», e non ci fosse una falsificazione né dalla parte del soggetto né dalla parte dell'oggetto. Ma io ripeterò cento volte che «certezza immediata», altrettanto che «conoscenza assoluta» e «cosa in sé», racchiudono in sé una *contradictio in adjecto*; bisognerebbe sbarazzarsi

12. PLATONE, *Leggi*, 689 a-b.

una buona volta della seduzione delle parole! Creda pure il popolo che il conoscere sia un conoscere esauriente; il filosofo deve dirsi: «Se scompongo il processo che si esprime nella proposizione "Io penso", mi resta fra le mani una serie di asserzioni temerarie che è difficile, forse impossibile giustificare – per esempio che sono *io* che penso, che in genere debba esservi qualcosa che pensa, che il pensare sia un'attività e l'effetto di un essere che viene pensato come causa, che esista un "Io", e infine che sia già assodato che cosa si deve intendere per pensare – che io *sappia* che cos'è pensare. Giacché se io non mi fossi già deciso al riguardo per conto mio, in base a che cosa potrei giudicare che ciò che sta accadendo non sia forse un "volere" o un "sentire"? Insomma, quell'"Io penso" presuppone che io *confronti* il mio stato attuale con altri stati che conosco di me stesso, per stabilire che cosa sia; per questo richiamo a un altro "sapere", esso non ha per me in nessun caso una "certezza" immediata. In luogo di quella "certezza immediata", a cui può credere il popolo nel caso dato, il filosofo si ritrova in tal modo tra le mani una serie di problemi di metafisica, vere e proprie questioni di coscienza dell'intelletto, che suonano: "Da dove prendo io il concetto del pensare? Perché credo a causa ed effetto? Che cosa mi dà il diritto di parlare di un Io, e anzi di un Io come causa, e infine ancora di un Io come causa dei pensieri?". Chi, richiamandosi a una specie di *intuizione* della conoscenza, si fida di rispondere subito a codeste questioni metafisiche, come fa colui che dice: "Io penso, e so che questo almeno è vero, reale, certo" – trova oggi pronti, in un filosofo, un sorriso e due punti interrogativi. "Signore", gli farà forse intendere il filosofo, "è improbabile che lei non si sbagli; ma perché poi la verità a ogni costo?"».

17

Per quanto riguarda la superstizione dei logici: non mi stancherò di sottolineare sempre di nuovo un piccolo e breve fatto che da questi superstiziosi è ammesso malvolentieri – cioè che un pensiero viene quando vuole «lui» e non quando voglio «io»[13]; sicché si falsifica

13. Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena*, II, 54: «I pensieri, però, non vengono quando vogliamo, bensì quando loro vogliono», Boringhieri, Torino, 1963, p. 681. Cfr. anche J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, Livre 4: «*Les idées viennent quand il leur plaît, non quand il me plait*», Gallimard, Paris, 1959, t. 1, p. 162 sg.

lo stato dei fatti quando si dice: il soggetto «Io» è la condizione del predicato «penso». Esso pensa; ma che questo «esso» sia proprio quel vecchio e famoso «Io» è, detto blandamente, solo una supposizione, un'asserzione e soprattutto non una «certezza immediata»[14]. Alla fine, già con questo «esso pensa» si è detto troppo; già questo «esso» contiene un'*interpretazione* del processo e non fa parte del processo stesso. Qui si ragiona secondo l'abitudine grammaticale: «Pensare è un'attività, per ogni attività ci vuole uno che sia attivo, per conseguenza...». All'incirca secondo lo stesso schema l'antico atomismo cercò, in aggiunta alla «forza» che agisce, anche quella pallottolina di materia in cui la forza si trova e da cui essa agisce, l'atomo. Le teste più rigorose hanno imparato infine a cavarsela senza questo «residuo terrestre», e forse un giorno ci si abituerà ancora a cavarsela, anche da parte dei logici, senza quel piccolo «esso» (in cui si è volatilizzato il vecchio e onesto Io).

18

In una teoria, il fatto che sia confutabile non è certo l'attrattiva minore: proprio con ciò essa attrae le teste più fini. Sembra che la teoria del «libero arbitrio», già cento volte confutata, debba il suo perdurare proprio a quest'attrattiva: sempre di nuovo spunta qualcuno che si sente abbastanza forte per confutarla.

19

I filosofi sogliono parlare della volontà come se fosse la cosa più conosciuta del mondo; anzi Schopenhauer diede a intendere che solo la volontà ci fosse veramente nota, nota in tutto e per tutto, nota senza detrazioni o aggiunte[15]. Ma a me sembra sempre di nuovo che anche in questo caso Schopenhauer abbia fatto soltanto ciò che appunto sogliono fare i filosofi: che abbia raccolto ed esagerato un *pregiudizio popolare*. Il volere mi sembra soprattutto qualcosa di *complicato*, qualcosa che è un'unità solo come parola – e appunto in

14. Come ritiene Descartes.

15. Ma Schopenhauer dice: «Io conosco la mia volontà non nella sua totalità, non come unità, non perfettamente nella sua essenza» (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, I, § 18, Brockhaus, Wiesbaden, 1972, p. 121).

quest'unica parola si annida il pregiudizio volgare che ha preso il sopravvento sulla sempre troppo scarsa prudenza dei filosofi. Siamo dunque per una volta più prudenti; siamo «antifilosofici» – diciamo: in ogni volere c'è anzitutto una pluralità di sentimenti, cioè il sentimento dello stato *da* cui ci si distacca, il sentimento dello stato *verso* cui si va, il sentimento di questo «da cui» e «verso cui» stesso, poi ancora una sensazione muscolare concomitante che, anche senza che noi mettiamo in movimento braccia e gambe, comincia il suo gioco per una specie di abitudine non appena noi «vogliamo». Come dunque il sentire e precisamente il sentire in molti modi è da riconoscere quale ingrediente della volontà, così in secondo luogo è da riconoscere anche il pensare: in ogni volizione c'è un pensiero che comanda – e non si deve affatto credere di poter separare questo pensiero dal «volere», come se allora restasse ancora la volontà! In terzo luogo la volontà non è soltanto un insieme di sentire e pensare, ma anche e soprattutto una *passione*: e proprio la passione del comando. Ciò che si chiama «libero arbitrio» è essenzialmente la passione della superiorità rispetto a colui che deve obbedire: «io sono libero, "lui" deve obbedire» – questa consapevolezza si annida in ogni volontà, e così pure quella tensione dell'attenzione, quello sguardo diritto che fissa esclusivamente una cosa, quella valutazione assoluta «ora è necessario questo e nient'altro», quell'intima certezza che si ubbidirà, e quant'altro fa parte della condizione di chi comanda. Un uomo che *vuole* – comanda a qualcosa in sé che obbedisce o di cui egli crede che obbedisca. Ma ora si badi a quella che è la cosa più strana della volontà – di questa cosa così composita, per la quale il popolo ha una sola parola: in quanto noi, nel caso dato, siamo contemporaneamente colui che comanda e colui che obbedisce, e come colui che obbedisce conosciamo i sentimenti della costrizione, della pressione, dell'oppressione, della resistenza, del movimento, che sogliono incominciare subito dopo la volizione; in quanto d'altra parte abbiamo anche l'abitudine di passar sopra a questa dualità, di illuderci su di essa, si è agganciata al volere anche tutta una catena di illazioni sbagliate e quindi di valutazioni sbagliate della volontà stessa – in modo tale che il volente crede in buona fede che il volere *basti* per l'azione. Poiché nella grande maggioranza dei casi si è voluto soltanto quando ci si poteva *aspettare* anche l'effetto del comando, dunque l'ubbidienza, dunque l'azione, l'*apparenza* è trapassata nel sentimento che ci sia una *necessità dell'effetto*; insomma, chi vuole crede, con un di-

screto grado di sicurezza, che volontà e azione siano in qualche modo una sola cosa – attribuisce anche la riuscita, l'esecuzione del volere alla volontà e gode nel far ciò di un accrescimento di quel senso di potenza che ogni riuscita porta con sé. «Libero arbitrio» – è questa la parola per quel multiforme stato di piacere di colui che vuole, che comanda e nello stesso tempo si fa tutt'uno con l'esecutore – e come tale gode con l'altro del trionfare delle resistenze, ma in cuor suo giudica che sia stata la propria volontà a vincerle veramente. In tal modo colui che vuole aggiunge i sentimenti di piacere degli strumenti esecutivi vittoriosi, delle «sottovolontà» o sottoanime servizievoli – il nostro corpo non è infatti che un'organizzazione sociale di molte anime – al suo sentimento di piacere come soggetto che comanda. *L'effet c'est moi*: accade qui ciò che accade in ogni comunità ben ordinata e felice: che la classe dominante si identifichi con i successi della comunità stessa. In ogni volere si tratta assolutamente di comandare e ubbidire, sulla base, come si è detto, di un'organizzazione sociale di molte «anime»: ragion per cui un filosofo dovrebbe prendersi il diritto di concepire il volere in sé già entro l'orizzonte della morale: una morale, cioè, intesa come dottrina dei rapporti di dominio tra cui sorge il fenomeno «vita».

20

Che i singoli concetti filosofici non siano niente di libero, niente che si sviluppi di per sé, ma concrescano in reciproca relazione e affinità; che essi, per quanto vengano fuori, apparentemente, all'improvviso e arbitrariamente nella storia del pensiero, appartengano a un sistema alla stessa stregua di tutti quanti i membri della fauna di un continente: ciò si rivela infine anche nella sicurezza con cui i filosofi più diversi adempiono sempre di nuovo un certo schema fondamentale di filosofie possibili. Sotto un potere invisibile, ripercorrono sempre di nuovo la stessa orbita; e sebbene si sentano indipendenti l'uno dall'altro con la loro volontà critica o sistematica, qualcosa in loro li induce, qualcosa in loro li spinge l'uno dopo l'altro in un determinato ordine, quello appunto della suddetta sistematicità o affinità innata dei concetti. Il loro pensare è in effetti molto meno uno scoprire che un riconoscere, un rammemorarsi, è un ritorno e un rimpatrio in una lontana, primordiale economia generale dell'anima, da cui quei concetti sono un tempo germogliati – in tal senso filoso-

fare è una specie di atavismo di massimo rango. La strana rassomiglianza di famiglia di ogni filosofare indiano, greco, tedesco si spiega in modo abbastanza semplice. Proprio dove c'è affinità linguistica, non si può evitare che, grazie alla comune filosofia della grammatica – voglio dire grazie al dominio e alla guida esercitati inconsciamente dalle stesse funzioni grammaticali – tutto sia predisposto fin dal principio per uno sviluppo e una successione omogenei dei sistemi filosofici: così come sembra che sia sbarrata la via per certe altre possibilità di interpretazione del mondo. Con ogni probabilità, i filosofi dell'area linguistica uralo-altaica (in cui il concetto di soggetto è sviluppato nel modo peggiore) vedranno il mondo in modo diverso e si potranno trovare su sentieri diversi rispetto agli Indogermanici o ai Mussulmani: la forza di certe funzioni grammaticali è in definitiva la forza dei giudizi di valore *fisiologici* e dei condizionamenti razziali. Tanto basti per respingere la superficialità di Locke in relazione all'origine delle idee.

21

La *causa sui* è la migliore contraddizione in sé che sia stata finora escogitata, una specie di stupro logico e di contronatura; ma lo sfrenato orgoglio dell'uomo tanto ha fatto che si è irretito profondamente e orribilmente proprio in questa assurdità. Il desiderio della «libertà del volere», in quell'intelletto superlativo dei metafisici che continua, purtroppo, a dominare nelle teste della gente semicolta, il desiderio di portare personalmente l'intera e ultima responsabilità delle proprie azioni scaricandone Dio, il mondo, gli antenati, il caso e la società, equivale cioè ad essere appunto quella *causa sui* e, con una temerarietà più che münchhauseniana, a trarsi per i capelli nell'esistenza dalla palude del nulla. Posto che uno scopra in tal modo la scempiaggine contadinesca di questo famoso concetto del «libero arbitrio» e lo cancelli dalla sua mente, io lo prego allora di far compiere al suo «illuminismo» ancora un passo avanti e di cancellare dalla sua mente anche il rovesciamento di quella mostruosità concettuale che è il «libero arbitrio», voglio dire il «non-libero arbitrio», che sfocia in un abuso di causa ed effetto. Non bisogna *reificare* erroneamente «causa» ed «effetto» come fanno gli scienziati (e chi come loro oggi naturalizza nel pensare), secondo l'idiozia meccanicistica dominante, per cui la causa preme e spinge finché non «produce

l'effetto»; della «causa» e dell'«effetto» bisogna servirsi soltanto, per l'appunto, come di meri *concetti*, ossia finzioni convenzionali che servono per indicare e intendersi, ma *non* per spiegare. Nell'«in sé» non c'è niente delle «connessioni causali», della «necessità», dell'«illibertà psicologica», qui «l'effetto» *non* consegue dalla «causa», qui non vige nessuna legge. Siamo soltanto *noi* che ci siamo inventati le cause, la successione, la complementarità, la relatività, la costrizione, il numero, la legge, la libertà, il motivo, il fine; e se introduciamo, se frammischiamo alle cose questo mondo di segni come «in sé», la mettiamo ancora una volta come l'abbiamo sempre messa, cioè in *mitologia*. La «volontà non libera» è mitologia; nella vita reale si tratta sempre e solo di volontà *forte* o *debole*. È già quasi sempre un sintomo di ciò che a lui stesso manca, quando un pensatore già in ogni «connessione causale» e «necessità psicologica» avverte qualcosa come costrizione, angustia, condizionamento, oppressione, illibertà: proprio un tale sentire è rivelatore – la persona si tradisce. E generalmente, se ho ben osservato, la mancanza di libertà della volontà viene concepita come problema da due lati del tutto opposti, ma sempre in modo profondamente *personale*: gli uni non vogliono a nessun costo abbandonare la loro «responsabilità», la fede in *sé*, il diritto personale al *loro* merito (sono tra questi le razze vanitose); gli altri vogliono, all'inverso, non essere responsabili di niente, non essere colpevoli di niente, e desiderano, per intimo disprezzo di sé, poter *scansarsi* da una parte qualunque. Questi ultimi sogliono, quando scrivono libri, assumersi la difesa dei delinquenti. Una specie di compassione socialista è il loro travestimento prediletto. E in effetti il fatalismo dei deboli di volontà si abbellisce in maniera stupefacente se riesce a farsi passare per «*religion de la souffrance humaine*»: è questo il *suo* «buon gusto».

22

Mi si perdoni se, da vecchio filologo, non posso fare a meno di mettere il dito sulle cattive arti interpretative: ma quella «conformità a legge della natura», di cui voi fisici parlate con tanta fierezza – quasi che sussistesse soltanto grazie alla vostra interpretazione e cattiva «filologia» – non è uno stato di fatto, non è un «testo», ma solo un accomodamento ingenuamente umanitario e una distorsione di senso, con cui venite più o meno incontro agli istinti democratici del-

l'anima moderna! «Dovunque uguaglianza di fronte alla legge – in ciò la natura non è diversa né migliore di noi»: un pensierino segreto, in cui si nasconde ancora una volta l'ostilità plebea a tutto quanto è privilegiato e sovrano, e nello stesso tempo un secondo e più sottile ateismo. «*Ni dieu, ni maître*»[16] – così volete anche voi: e perciò «viva la legge di natura!» – non è vero? Ma, come ho detto, questa è interpretazione, non testo; e potrebbe venire qualcuno che, con opposta intenzione e arte interpretativa, riuscisse a leggere nella stessa natura e in relazione agli stessi fenomeni, proprio l'affermarsi tirannicamente spietato e inesorabile di rivendicazioni di potenza – un interprete che vi ponesse sotto gli occhi la perentorietà e assolutezza di ogni «volontà di potenza» in modo tale, che quasi ogni parola e finanche la parola «tirannia» apparirebbe alla fine inservibile o già come metafora attenuante e mitigatrice – in quanto troppo umana – e che tuttavia finisse con l'affermare di questo mondo la stessa cosa che affermate voi, cioè che esso ha un corso «necessario» e «calcolabile», ma non perché vigano in esso delle leggi, bensì perché le leggi *mancano* assolutamente, e ogni forza in ogni momento trae le sue ultime conseguenze[17]. Posto che anche questa sia soltanto un'interpretazione – e voi sarete abbastanza zelanti per obiettarmerlo – ebbene, tanto meglio.

23

Tutta quanta la psicologia è rimasta finora impigliata in pregiudizi e apprensioni morali: non ha osato avventurarsi nel profondo. Concepirla quale morfologia e *teoria evolutiva della volontà di potenza*, come la concepisco io – questo nessuno l'ha neanche sfiorato col pensiero: in quanto cioè sia consentito riconoscere in quel che è stato finora scritto un sintomo di quel che è stato finora taciuto. La forza dei pregiudizi morali è penetrata in profondità nel mondo più intellettuale, nel mondo apparentemente più freddo e libero da presupposti – e, come ben s'intende, danneggiando, ostacolando, abba-

16. Titolo dato da Auguste Blanqui (1805-1880) alla rivista anarchica che fondò un anno prima della sua morte.

17. L'argomento di Nietzsche vale, più che come negazione, come spiegazione delle leggi di natura, non essendo queste altro, appunto, che la necessità e calcolabilità delle conseguenze delle forze dell'universo.

gliando e distorcendo. Una vera fisio-psicologia deve lottare nel cuore del ricercatore con resistenze inconsce, ha «il cuore» contro di sé; già una teoria del condizionamento reciproco degli istinti «buoni» e «cattivi» provoca, come sottile immoralità, pena e disgusto in una coscienza ancora robusta e coraggiosa – ancora più una teoria della derivabilità di tutti gli istinti buoni da quelli cattivi. Ma posto che uno prenda addirittura le passioni dell'odio, dell'invidia, dell'avidità, della sete di dominio come passioni che condizionano la vita, come qualcosa che nell'economia complessiva della vita dev'esserci per principio e per essenza, e quindi dev'essere ancora potenziato, sempreché la vita debba essere ancora potenziata – costui soffrirà per un tale orientamento del suo giudizio come per il mal di mare. Eppure anche quest'ipotesi è lungi dall'essere la più penosa e peregrina in quest'enorme e quasi ancora nuovo campo di conoscenze pericolose; e ci sono in realtà cento buoni motivi per ognuno di starsene lontano – se può! D'altro canto, una volta che uno sia stato sbalestrato con la sua nave da queste parti, allora: avanti! stringendo ora bravamente i denti! aprendo bene gli occhi! la mano salda al timone! Così filiamo diritto *al di là* della morale, schiacciando e stritolando forse i nostri propri residui di moralità mentre volgiamo e arrischiamo la nostra navigazione in tale direzione – ma che importa di *noi*? Mai ancora un *mondo* della conoscenza *più profondo* si era affacciato agli occhi di viaggiatori e avventurieri temerari; e lo psicologo che in tal modo «fa un sacrificio» – *non* è il *sacrifizio dell'intelletto*[18], al contrario! – potrà perlomeno esigere che la psicologia sia nuovamente riconosciuta signora delle scienze, per servire e preparare la quale esistono le altre. Giacché la psicologia è ormai di nuovo la via che porta ai problemi fondamentali.

18. In italiano nel testo.

LO SPIRITO LIBERO

24

O sancta simplicitas![1] In quale strana semplificazione e falsificazione vive l'uomo! Non si finisce più di meravigliarsi, non appena si sia fatto l'occhio a questo miracolo! Come abbiamo fatto tutto chiaro e libero e facile e semplice intorno a noi! Come abbiamo saputo dare ai nostri sensi un lasciapassare per ogni superficialità e al nostro pensiero una divina brama di salti spavaldi e di paralogismi! – come siamo stati bravi a conservarci fin dall'inizio la nostra ignoranza, per godere di una qualsiasi inconcepibile libertà, spensieratezza, sconsideratezza, baldanza, giocondità del vivere, per goderci la vita! E soltanto su questa base d'ignoranza ormai salda e granitica si è potuta finora elevare la scienza, la volontà di sapere sulla base di una volontà molto più possente, la volontà di non sapere, di incertezza, di falso! Non come sua antitesi ma come suo affinamento![2] Per quanto cioè la lingua non esca, qui come altrove, dalla sua goffaggine e continui a parlare di antitesi, dove ci sono soltanto gradi e molte sottili sfumature; per quanto parimenti la tartuferia incarnata nella morale che è divenuta ormai irreversibilmente per noi «carne e sangue» distorca le parole in bocca anche a noi sapienti. Di tanto in tanto ce ne rendiamo conto e ridiamo del fatto che proprio la scienza migliore voglia mantenerci nel modo migliore in questo mondo *semplificato*, in tutto e per tutto artificiale, appositamente fantasticato e falsificato,

1. Ultime parole pronunziate da Jan Hus sul rogo, vedendo una vecchia che vi gettava una fascina.

2. In una lettera a Madame d'Épinay in data 15 settembre 1770, Galiani scrive: «L'uomo ha cinque organi, fatti apposta per indicargli il piacere e il dolore; non ne ha neanche uno per segnalargli il vero e il falso di una qualsiasi cosa. Egli è fatto per godere o per soffrire. Godiamo e cerchiamo di non soffrire». *Lettres de l'Abbé Galiani a Madame d'Épinay*, Paris, 1881. Queste lettere furono una delle letture favorite di Nietzsche.

e che, volendolo o no, ami l'errore, poiché essa, la vivente – ama la vita!

25

Dopo un inizio così allegro, vorrebbe non restare inascoltata una parola seria. Essa si rivolge ai più seri. State in guardia, filosofi e amanti della conoscenza, e guardatevi dal martirio! Dal soffrire «per amore della verità»! E anche dal difendere voi stessi! Rovina nella vostra coscienza ogni innocenza e delicata neutralità, vi fa venire il torcicollo contro le obiezioni e i panni rossi, vi instupidisce, vi imbestialisce e vi intaurisce il fatto che, nel lottare con il pericolo, la denigrazione, il sospetto, il rifiuto e ancora più grossolane conseguenze dell'ostilità, vi tocchi alla fine anche recitare la parte dei campioni della verità in terra – come se «la verità» fosse una persona così sprovveduta e scalcagnata da aver bisogno di campioni! e proprio di voi, cavalieri dalla trista figura, signori perdigiorno e tessitori di ragnatele dello spirito! Infine lo sapete abbastanza bene che non può avere nessuna importanza che proprio voi abbiate ragione, come anche che finora nessun filosofo abbia ancora avuto ragione, e che potrebbe esserci un più lodevole amore della verità in ogni piccolo punto interrogativo che metteste dietro le vostre parole e teorie preferite (e all'occasione dietro voi stessi) che non in tutti i gesti solenni e gli argomenti trionfali davanti agli accusatori e alle corti di giustizia! Fatevi piuttosto da parte! Andate a nascondervi! E fate uso delle vostre maschere e sottigliezze, in modo che vi si scambi per altri! O vi si tema un poco! E non mi dimenticate il giardino, il giardino con le inferriate d'oro! E abbiate intorno uomini che siano come un giardino – o come musica sulle acque, al calar della sera, quando il giorno comincia a diventar ricordo – scegliete la *buona* solitudine, la solitudine libera, volontaria, lieve, che vi dà anche il diritto di rimanere in qualche modo buoni! Come rende velenosi, come astuti, come cattivi ogni lunga guerra che non si possa condurre con aperta violenza! Come rende *personali* una lunga paura, una lunga attenzione ai nemici, ai possibili nemici! Questi ripudiati dalla società, questi lungamente perseguitati, questi incalzati nel modo peggiore – anche gli eremiti per forza, gli Spinoza, i Giordano Bruno – finiscono sempre col diventare, sia pure sotto le maschere più spirituali e forse senza rendersene conto essi stessi, assetati di vendetta e raffinati av-

velenatori (si dissotterri una buona volta il fondamento dell'etica e della teologia di Spinoza!) – per non parlare affatto della balordaggine dell'indignazione morale, la quale in un filosofo è segno infallibile che in lui il filosofico senso dell'umorismo è fuggito via. Il martirio del filosofo, il suo «sacrificarsi per la verità» costringe a venire alla luce ciò che dell'agitatore e del commediante si nascondeva in lui; e posto che si sia finora guardato a lui soltanto con curiosità artistica, si può certo comprendere, in relazione a parecchi filosofi, il pericoloso desiderio di vederli ancora una volta anche nella loro degenerazione (degenerati a «martiri», a strilloni da palcoscenico e da tribuna). Solo a chi nutre un tale desiderio dev'essere ben chiaro *ciò che* allora gli toccherà in ogni caso vedere: solo un dramma satiresco, solo una farsa per chiudere lo spettacolo, solo la continua dimostrazione che la lunga, vera tragedia è *finita*: sempre ammesso che ogni filosofia sia stata nel suo nascere una lunga tragedia.

26

Ogni persona eletta tende a rifugiarsi nella sua cittadella, nella sua intimità, dove *si libera* della folla, dei molti, dei più, dove può dimenticare la regola «uomo» come sua eccezione – eccettuato quell'unico caso in cui venga spinto da un istinto ancora più forte diritto su questa regola, come uomo della conoscenza in senso grande ed eccezionale. Chi nel commercio con gli uomini non brilla all'occasione di tutti i colori della pena, verde e grigio per la nausea, il fastidio, la compassione, l'offuscamento e l'isolamento, costui non è certo un uomo di gusto superiore. Posto però che egli non prenda spontaneamente su di sé tutto questo peso e tedio, che li scansi costantemente e se ne rimanga, come detto, fermo e fiero nascosto nella sua cittadella; ebbene, allora una cosa è certa: egli non è fatto, non è predestinato per la conoscenza. Giacché come tale dovrebbe un giorno dirsi: «Che il diavolo si porti il mio buon gusto! La regola è più interessante dell'eccezione – di me, l'eccezione!» – e scenderebbe *in basso*, soprattutto andrebbe «in mezzo» a loro. Lo studio dell'uomo *medio*, lungo, serio, e a questo scopo molti travestimenti, autosuperamenti, molte confidenze, cattive frequentazioni – ogni frequentazione è cattiva frequentazione tranne quella dei propri simili –: ciò costituisce una parte necessaria della biografia di ogni filosofo, forse la parte più spiacevole, più maleodorante, più ricca di delusioni. Ma

se egli ha fortuna, come si addice a un beniamino della conoscenza, incontrerà veri e propri abbreviatori e facilitatori del suo compito – intendo i cosiddetti cinici, cioè coloro che semplicemente riconoscono in sé l'animale, la bassezza, la «regola», e nello stesso tempo hanno ancora quel grado di spiritualità e di prurigine che li spinge a parlare di sé e dei loro simili *davanti a testimoni* – a volte finanche si rotolano nei libri come nel proprio sterco. Il cinismo è l'unica forma in cui le anime volgari sfiorano quella che si chiama l'onestà; e l'uomo superiore deve aprire le orecchie davanti a ogni cinismo grossolano o sottile e congratularsi ogni volta con se stesso se proprio davanti a lui si fanno sentire il buffone senza pudore e il satiro della scienza. Ci sono addirittura casi in cui al disgusto si mescola la fascinazione: quando cioè per un capriccio della natura il genio è congiunto con un così indiscreto caprone e scimmione, come nell'abate Galiani, l'uomo più profondo, più acuto e fors'anche più sporco del suo secolo – era molto più profondo di Voltaire e per conseguenza anche per una buona parte meno loquace. Accade piuttosto spesso che, come ho accennato, una testa di scienziato sia posta su un corpo di scimmia, che un intelletto fine, eccezionale, sia unito a un'anima volgare – specialmente tra i medici e i fisiologi della morale, un avvenimento tutt'altro che raro. E dovunque uno parli non con animosità, ma tranquillamente dell'uomo come di un ventre con due specie di bisogni e di una testa con un solo bisogno; dovunque qualcuno veda cerchi e *voglia* vedere sempre e soltanto fame, libidine e vanità, come se queste fossero le vere e sole molle delle azioni umane; insomma dovunque si parli «male» dell'uomo – e nemmeno con *cattiveria* – lì l'amante della conoscenza dovrà prestare attento e diligente ascolto, dovrà tendere le orecchie soprattutto là dove si parla senza indignarsi. Giacché l'uomo che si indigna, e chiunque laceri e sbrani se stesso con i propri denti (o, in sostituzione di sé, il mondo o Dio o la società), può stare sì, calcolando moralmente, più in alto del satiro ridente e contento di sé, ma in ogni altro senso sarà il caso più abituale, più irrilevante e meno istruttivo. E nessuno *mente* tanto quanto colui che si indigna.

27

È difficile essere capiti: soprattutto quando si pensa e si vive alla *gangasrotogati*, tra uomini che vivono e pensano tutti in altro modo,

cioè alla *kurmagati*[3], o nel caso migliore «secondo l'andatura della rana», alla *mandeikagati* – faccio appunto di tutto per essere io stesso difficilmente capito – e si deve essere riconoscenti di cuore già per la buona volontà di interpretare con una certa finezza. Ma per quanto riguarda «i buoni amici», che se la prendono sempre troppo comoda e credono di avere, proprio come amici, un diritto alla comodità: si farà bene a riservare loro fin dal principio uno spazio libero e un'arena per i fraintendimenti – così ci sarà anche da ridere – o a eliminarli in blocco, questi buoni amici – e a riderci anche su!

28

Ciò che si traduce meno bene da una lingua a un'altra è il *tempo* del suo stile: il quale ha il suo fondamento nel carattere della razza o, fisiologicamente parlando, nel ritmo medio del suo «metabolismo». Ci sono traduzioni fatte con intenzioni oneste che sono quasi delle falsificazioni, come involontarie banalizzazioni dell'originale, soltanto perché non poté essere tradotto in parole il suo *tempo* ardito e allegro, che salta via, e aiuta a trarsi via, da tutto quanto vi è di pericoloso nelle cose e nelle parole. Il Tedesco è quasi incapace del *presto* nella sua lingua e quindi, come è lecito concludere, anche di molte delle sfumature più deliziose e temerarie del pensiero libero, del pensiero dello spirito libero. Allo stesso modo che gli sono estranei, in corpo e coscienza, il buffo e il satiresco, sono per lui intraducibili Aristofane e Petronio. Tutto ciò che è sussiegoso, viscoso, pomposamente goffo, tutte le specie di stile prolisso e noioso sono sviluppate presso i Tedeschi con stragrande varietà – mi si perdoni, ma è un fatto che la stessa prosa di Goethe, nella sua mescolanza di rigidezza e grazia, non fa eccezione, come rispecchiamento del «buon tempo antico» cui appartiene e come espressione del gusto tedesco, nel tempo in cui c'era ancora un «gusto tedesco»: che era un gusto rococò *in moribus et artibus*. Lessing costituisce un'eccezione, grazie alla sua natura di attore, che capiva molte cose e s'intendeva di molte cose: lui, che non per niente fu il traduttore di Bayle e si

3. «Gangasrotogati» e «kurmagati» sono (come «mandeikagati») parole sanscrite che significano rispettivamente «con la rapidità del Gange» e «con la lentezza della tartaruga». All'inizio del 1886 Nietzsche associa queste tre andature a tre movimenti musicali: *presto*, *lento*, *staccato*.

rifugiava volentieri in vicinanza di Diderot e Voltaire[4] e ancora più volentieri tra i commediografi romani. Lessing amava anche nel *tempo* la libertà di spirito, la fuga dalla Germania. Ma come avrebbe potuto la lingua tedesca, sia pure nella prosa di Lessing, imitare il ritmo di Machiavelli che, nel suo *Principe*, fa respirare l'aria fina e asciutta di Firenze e non può fare a meno di presentare la faccenda più seria con uno sfrenato *allegrissimo*? forse non senza una maliziosa consapevolezza artistica del grande contrasto che sta azzardando – pensieri lunghi, pesanti, duri, pericolosi, e un *tempo* di galoppo per l'estro migliore e più spinto?[5] Chi infine potrebbe osare addirittura una traduzione tedesca di Petronio, che più di qualunque musicista è stato finora il maestro del *presto*, nelle invenzioni, nelle trovate e nelle parole? Che importanza hanno da ultimo tutte le paludi del mondo malato e malvagio, anche del «mondo antico», quando si hanno, come lui, i piedi del vento, l'impeto e il fiato, lo scherno liberatore di un vento che rende tutto sano costringendo tutto a *correre*? E per quanto riguarda Aristofane, questo spirito trasfiguratore e complementare, per il quale si *perdona* a tutta la grecità di essere esistita, sempreché si sia compreso in tutta la sua profondità *tutto quel che* qui ha bisogno di perdono e di trasfigurazione: non saprei che cosa mi ha fatto sognare sulla segretezza di *Platone* e sulla sua natura di sfinge più di quel *petit fait* felicemente conservatoci: che sotto il cuscino del suo letto di morte non si trovò nessuna «Bibbia», niente di egiziano, di pitagorico, di platonico, bensì Aristofane. Come avrebbe potuto anche un Platone sopportare la vita – la vita greca a cui egli disse no – senza un Aristofane?

29

Essere indipendenti è cosa di pochissimi – è una prerogativa dei forti. E chi tenta di esserlo, anche col migliore diritto, ma senza esservi *costretto*, dimostra con ciò di essere probabilmente non solo forte ma anche temerario fino alla follia. Costui si addentra in un la-

4. Lessing non tradusse Bayle. Tradusse invece, nel 1760, i drammi di Diderot e gli scritti storici minori di Voltaire, di cui fu segretario nel 1750, a ventun anni.

5. Nietzsche conosceva male l'italiano e quasi certamente non lesse *Il principe* in italiano. Nella sua biblioteca c'è solo la versione francese di C. Ferrari pubblicata a Parigi nel 1873. Si può quindi capire la stranezza dei giudizi che dà sul ritmo di quest'opera grave.

birinto e moltiplica per mille i pericoli che la vita di per sé già comporta; dei quali non è il minore che nessuno veda coi propri occhi come e dove si smarrisca, resti isolato e venga dilaniato membro a membro da un qualche Minotauro sorto dalle caverne della coscienza. Posto che un tale individuo perisca, il fatto accade così lontano dalla comprensione degli uomini che essi non lo sentono e non ne risentono – ed egli non può più tornare indietro! Non può più tornare indietro neanche alla compassione degli uomini!

30

Le nostre idee più elevate devono – e non possono non – suonare come stoltezze, e in certi casi come delitti, quando, in maniera indebita, giungono all'orecchio di coloro che non sono fatti e predestinati per esse. L'essoterico e l'esoterico, quali venivano un tempo distinti tra i filosofi, presso gli Indiani come presso i Greci, i Persiani e i Mussulmani, insomma dovunque si credesse a una gerarchia e *non* all'uguaglianza e alla parità dei diritti – non si differenziano tanto l'uno dall'altro per il fatto che l'individuo essoterico se ne stia fuori e veda, valuti, misuri e giudichi dal di fuori e non dal di dentro; più essenziale è che guardi le cose dal basso verso l'alto, e l'esoterico invece *dall'alto verso il basso*! Ci sono altezze dell'anima, guardando dalle quali la stessa tragedia cessa di produrre un effetto tragico; e se si raccogliessero in uno solo tutti i dolori del mondo, chi oserebbe decidere che la sua vista spingerebbe e costringerebbe *necessariamente* proprio alla compassione e in tal modo al raddoppiamento del dolore? ... Ciò che a una specie superiore di uomini serve di nutrimento o di ristoro, riesce quasi un veleno per una specie molto diversa e inferiore. Le virtù dell'uomo comune significherebbero forse in un filosofo vizi e debolezze; sarebbe possibile che un uomo di alta fattura, qualora degenerasse e si rovinasse, venisse solo in tal modo in possesso di qualità, per le quali si sentirebbe poi la necessità di venerarlo, nel mondo inferiore in cui era sprofondato, come un santo. Ci sono libri che hanno per l'anima e la salute un valore opposto a seconda che se ne servano un'anima bassa, una forza vitale inferiore o invece una più alta e possente: nel primo caso sono libri pericolosi, che frantumano e dissolvono, nell'altro gridi di araldi, che chiamano i più valorosi al *loro* valore. I libri per tutti sono sempre libri maleodoranti: vi resta attaccato il sentore della gentarella. Dove il popolo

mangia e beve e anche dove adora, lì di solito puzza. Non bisogna andare nelle chiese se si vuole respirare aria pura ...

31

Negli anni della gioventù si stima e si disprezza ancora senza quell'arte delle sfumature che costituisce il miglior guadagno della vita e si deve, come è giusto, scontare duramente di aver assalito in tal modo uomini e cose con un Sì o con un No. Tutte le cose sono disposte in guisa che il gusto peggiore di tutti, il gusto dell'assoluto, venga crudelmente beffato e oltraggiato, finché l'uomo non impari a riporre una qualche arte nei suoi sentimenti e anzi non si azzardi a provare anche con l'artificiosità: come fanno i veri artisti della vita. La collera e la venerazione, che sono proprie della gioventù, sembrano non darsi pace finché non abbiano falsificato a dovere uomini e cose in maniera tale da poter poi sfogarsi su di loro – la gioventù è già in sé qualcosa che falsifica e inganna. In seguito, quando la giovane anima, martirizzata da tante delusioni, si rivolge infine con sospetto contro se stessa, ancor sempre ardente e selvaggia, anche nel suo sospetto e rimorso: come si adira ormai con se stessa, come si lacera nell'impazienza, come si vendica per il suo lungo accecamento, quasi che fosse stato una cecità volontaria! In questo trapasso si punisce se stessi con la diffidenza verso il proprio sentimento; si tortura il proprio entusiasmo con il dubbio, anzi si sente già come un pericolo la buona coscienza, per così dire come autooccultamento ed estenuazione dell'onestà più sottile; e soprattutto si prende partito, un partito di principio *contro* «la gioventù». Passerà un decennio, e si capirà che anche tutto questo era ancora gioventù![6]

32

Per tutto il periodo più lungo della storia umana – la si chiama era preistorica – il valore o il disvalore di un'azione fu dedotto dalle sue conseguenze: in tal modo l'azione in sé non veniva in considerazione più della sua origine, bensì, all'incirca come ancor oggi in Cina

6. Bilancio autobiografico. Esso può essere scandito in tre date: 1866, incontro con la dottrina di Schopenhauer; 1876, rottura con Wagner e inizio del periodo «illuministico»; 1886, *Al di là del bene e del male*.

una distinzione o un disonore si trasmette dal figlio ai genitori, così era l'effetto retroattivo del successo o insuccesso che induceva l'uomo a pensar bene o male di un'azione. Chiamiamo questo periodo il periodo *premorale* dell'umanità: l'imperativo «conosci te stesso!» era allora ancora sconosciuto. Negli ultimi dieci millenni si è invece giunti, passo dopo passo, in vaste plaghe della terra, al punto da lasciar decidere sul valore dell'azione non più le conseguenze sibbene la sua origine: un grande avvenimento nel suo complesso, un notevole affinamento dello sguardo e del criterio di giudizio, ripercussione inconscia del predominio di valori aristocratici e della credenza nell'«origine», segno distintivo di un periodo che in senso stretto si può definire il periodo *morale*. Con ciò era fatto il primo tentativo di conoscenza di sé. Invece delle conseguenze, l'origine: che rovesciamento della prospettiva! E sicuramente un rovesciamento raggiunto solo dopo lunghe lotte e tentennamenti! Certo, in tal modo si affermò una nuova funesta superstizione, una singolare angustia interpretativa: si interpretò l'origine di un'azione nel senso più determinato possibile come origine derivante da un'*intenzione*; ci si mise d'accordo per credere che il valore di un'azione fosse riposto nel valore della sua intenzione. L'intenzione come origine integrale e preistoria di un'azione. Con questo pregiudizio, quasi fino ai nostri giorni si è moralmente lodato, biasimato, sentenziato e anche filosofato sulla terra. Ma non saremmo oggi arrivati alla necessità di deciderci ancora una volta per un rovesciamento e un radicale spostamento dei valori, grazie a un nuovo ripensamento e approfondimento dell'uomo – non ci troveremmo alla soglia di un periodo che, negativamente, sarebbe in primo luogo da definire *extramorale*: oggi che almeno tra noi immoralisti si fa vivo il sospetto che proprio in ciò che è *non-intenzionale* in un'azione risieda il suo valore decisivo, e che tutta la sua intenzionalità, tutto quanto di essa si può vedere, sapere, «rendere cosciente», appartiene ancora alla sua superficie e pelle – che, come ogni pelle, rivela ma ancor più *nasconde* qualcosa? Insomma, noi crediamo che l'intenzione sia solo un segno e un sintomo, che richiede anzitutto un'interpretazione, e per di più un segno che significa molte cose e quindi di per sé solo non significa quasi nulla – che la morale, nel senso che ha avuto finora, cioè la morale delle intenzioni, sia stata un pregiudizio, un'avventatezza, forse qualcosa di provvisorio, una cosa magari dell'ordine dell'astrologia e dell'alchimia, ma in ogni caso qualcosa che deve essere superato. Il supera-

mento della morale, in un certo senso addirittura l'autosuperamento della morale: possa essere questo il nome di quel lungo e segreto lavorio che è riservato alle coscienze più fini e oneste e anche più cattive di oggi, come viventi pietre di paragone dell'anima.

33

Non c'è niente da fare: bisogna chiamare spietatamente al rendiconto e portare in giudizio i sentimenti di dedizione, di sacrificio per il prossimo e tutta la morale della rinuncia a se stessi: altrettanto che l'estetica della «contemplazione disinteressata», sotto la quale la svirilizzazione dell'arte cerca oggi di procurarsi, in maniera non poco seducente, una buona coscienza. C'è in quei sentimenti del «per gli altri», del «*non* per me» troppo fascino e zucchero perché non si debba diventare qui doppiamente diffidenti e chiedere: «Non si tratta per caso di *seduzioni*?». Il fatto che essi piacciano – a chi li ha, e a chi ne gode i frutti, come anche al semplice spettatore – ciò non costituisce ancora un argomento a loro *favore*, ma invita per l'appunto alla prudenza. Siamo dunque prudenti!

34

Da qualunque punto di vista della filosofia ci si ponga oggi e da qualunque angolo si guardi, l'*erroneità* del mondo in cui crediamo di vivere è la cosa più salda e sicura di cui il nostro occhio si possa impadronire – noi troviamo ragioni su ragioni in tal senso, che vorrebbero indurci a congetturare un principio ingannatore nell'«essenza delle cose». Ma chi rende il nostro stesso pensiero, dunque «lo spirito», responsabile della falsità del mondo – una scappatoia onorevole in cui s'infila ogni consapevole o inconsapevole *advocatus dei* –: chi prende questo mondo, insieme con spazio, tempo, figura, movimento, come risultato di un *ragionamento* sbagliato, costui avrebbe almeno un buon motivo di apprendere alla fine la diffidenza verso ogni pensare stesso: non ci avrebbe esso giocato finora il tiro più mancino? e quale garanzia ci sarebbe che non continui a fare ciò che ha sempre fatto? Detto con tutta serietà: l'innocenza dei pensatori ha qualcosa di commovente, che ispira rispetto, ed è ciò che consente loro di porsi ancor oggi davanti alla coscienza con la preghiera che essa dia loro risposte *oneste*: per esempio se essa sia

«reale», e perché mai si tenga così risolutamente alla larga dal mondo esterno, e su quant'altre questioni del genere si pongano. Il credere a «certezze immediate» è un'ingenuità *morale*, che fa onore a noi filosofi; ma noi non dobbiamo affatto essere uomini «*soltanto* morali»! Se si prescinde dalla morale, quella credenza è una stupidaggine, che non ci fa molto onore! Sebbene nella vita civile una diffidenza sempre pronta possa essere considerata segno di «cattivo carattere» ed essere quindi annoverata tra le imprudenze, qui tra noi, in disparte dal mondo civile e dai suoi Sì e No – che cosa dovrebbe impedirci di essere imprudenti e dire: il filosofo ha in fin dei conti un *diritto* al «cattivo carattere», come l'essere che sulla terra è stato sempre beffato al massimo – egli ha oggi il *dovere* della diffidenza, del cattivo sbirciare da ogni abisso di sospetto. Mi si perdoni di aver scherzato con questa trista smorfia ed espressione: giacché proprio io stesso ho imparato da un pezzo a pensare diversamente e a giudicare diversamente sull'ingannare e sull'essere ingannati e tengo in serbo almeno un paio di colpi alle costole per la cieca furia con cui i filosofi si ribellano all'essere ingannati. Perché *no*? Non è più che un pregiudizio morale che la verità abbia più valore dell'illusione; è addirittura l'ipotesi peggio dimostrata che ci sia al mondo. Ci si confessi questo: non ci sarebbe affatto vita se questa non fosse basata su valutazioni e illusioni prospettiche; e se si volesse, con la virtuosa esaltazione e balordaggine di vari filosofi, abolire del tutto il «mondo apparente», ebbene, sempre ammettendo che *voi* lo possiate, anche della vostra «verità» non resterebbe più niente! Già, che cosa ci costringe in genere ad ammettere che ci sia un contrasto sostanziale tra «vero» e «falso»? Non basta ammettere gradi di apparenza e per così dire ombre e tonalità complessive dell'apparenza più chiare e più scure – diverse *valeurs*, per usare il linguaggio dei pittori? Perché non potrebbe il mondo *che in qualche modo ci riguarda* essere una finzione? E chi a questo punto domandasse: «Ma per la finzione non ci vuole un autore?», a costui non si potrebbe rispondere chiaro e tondo: *Perché*? Non fa parte forse questo «ci vuole» della finzione? Non è forse permesso, alla fin fine, essere un po' ironici verso il soggetto come verso il predicato e l'oggetto? Non dovrebbe il filosofo innalzarsi al di sopra della fede nella grammatica? Ogni rispetto per le governanti, ma non sarebbe tempo per la filosofia di rinunciare alla fede nelle governanti?

35

Oh, Voltaire! Oh, umanità! Oh, idiozia! La «verità», la *ricerca* della verità qualcosa vuol pur dire; e se l'uomo vi si comporta in modo troppo umano – «*il ne cherche le vrai que pour faire le bien*»[7] – scommetto che non troverà nulla!

36

Ammesso che nient'altro sia «dato» come reale se non il nostro mondo dei desideri e delle passioni, e che noi non possiamo discendere o risalire a nessuna «realtà» se non a quella appunto dei nostri istinti – il pensiero essendo solo un rapportarsi di questi istinti tra loro –: non è lecito fare il tentativo e porre la questione se questo dato non *basti* a intendere, in base ad altri dati ad esso simili, anche il cosiddetto mondo meccanicistico (o «materiale»)? Non voglio dire come un'illusione, una «parvenza», una «rappresentazione» (nel senso di Berkeley e di Schopenhauer), bensì come qualcosa che abbia il medesimo ordine di realtà dei nostri stessi affetti – come una forma più primitiva del mondo degli affetti in cui si trovi ancora racchiuso in possente unità tutto ciò che poi, nel processo organico, si ramifica e si plasma (e anche, com'è logico, si infrollisce e si affievolisce) – come una specie di vita istintiva in cui tutte quante le funzioni organiche, l'autoregolazione, l'assimilazione, la nutrizione, l'escrezione, il ricambio, sono ancora sinteticamente unite tra loro – come una *forma primordiale* della vita? Alla fine non è soltanto giustificato, fare questo tentativo: è, per la coscienza del *metodo*, obbligatorio. Non ammettere più forme di causalità finché non si sia spinto al suo limite estremo il tentativo di farne bastare una sola (fino all'assurdo, se mi è concesso dirlo): è questa una morale del metodo a cui oggi non ci si può sottrarre; consegue «dalla sua definizione», come direbbe un matematico. La questione, alla fine, è se noi riconosciamo effettivamente la volontà come *agente*, se crediamo alla causalità della volontà. Se ci crediamo – e in fondo credere *a ciò* è appunto il nostro credere alla causalità stessa – allora *dobbiamo*

7. Questa frase non è stata trovata nelle opere di Voltaire.

fare il tentativo di porre ipoteticamente la causalità della volontà come l'unica causalità. La «volontà» può naturalmente agire solo sulla «volontà» e non sulla materia (non sui «nervi» per esempio): insomma, bisogna azzardare l'ipotesi che, dovunque si riconoscano «effetti», sia la volontà ad agire sulla volontà – e che ogni accadere meccanicistico, in quanto in esso diventi operante una forza, sia appunto una forza di volontà, un'azione della volontà. Ammesso infine che si riuscisse a spiegare tutta la nostra vita istintiva come la modulazione e la ramificazione di un'unica forma fondamentale di volontà – cioè della volontà di potenza, secondo la mia tesi –; ammesso che si potessero ricondurre tutte le funzioni organiche a questa volontà di potenza e si trovasse in essa anche la soluzione del problema della generazione e della nutrizione – è un solo problema –, ci si sarebbe così procurato il diritto di determinare univocamente *ogni* forza agente come *volontà di potenza*. Il mondo visto dall'interno, il mondo determinato e definito nel suo «carattere intelligibile», sarebbe appunto «volontà di potenza» e nient'altro.

37

«Ma come, non significa ciò, volgarmente detto, che Dio è confutato ma il diavolo no?» Al contrario, al contrario, amici miei! E, per il diavolo, anche, chi vi costringe a dirlo volgarmente?

38

Come ultimamente, con tutta la lucidità dei tempi moderni, è ancora accaduto con la rivoluzione francese, questa farsa orrenda e, a giudicarla da presso, superflua, che però i nobili ed esaltati spettatori di tutt'Europa hanno interpretato da lontano, per tanto tempo e con tanta passione, nel senso dei loro sdegni ed entusiasmi, finché *il testo è scomparso sotto l'interpretazione*: così una nobile posterità potrebbe intendere ancora una volta tutto il passato, rendendone forse solo così sopportabile la vista. O piuttosto: non è ciò già avvenuto? Non siamo stati noi stessi questa «nobile posterità»? E non è precisamente adesso, in quanto ce ne rendiamo conto, che tutto ciò è finito?

39

Nessuno riterrà tanto facilmente vera una dottrina solo per il fatto che essa renda felici o renda virtuosi, a parte forse i cari «idealisti», che smaniano per il bene, il vero e il bello e lasciano sguazzare nel loro stagno ogni sorta di variopinte, goffe e bonarie idealità. Felicità e virtù non sono argomenti probanti. Ma si dimentica volentieri, anche da parte di spiriti pensosi, che neppure il rendere infelici e il rendere cattivi sono argomenti in contrario. Qualcosa potrebbe esser vero pur essendo dannoso e pericoloso al massimo grado; anzi, potrebbe far parte addirittura della costituzione fondamentale dell'esistenza che si perisse per la propria adempiuta conoscenza – sicché la robustezza di uno spirito si misurerebbe dalla quantità di verità che egli riuscirebbe ancora a sopportare o, più chiaramente, dal grado in cui *avrebbe bisogno* di assottigliarla, inviluppparla, addolcirla, smussarla e falsificarla. Ma non sussiste dubbio sul fatto che, per la scoperta di certe *parti* della verità, i cattivi e gli infelici siano avvantaggiati e abbiano maggiori probabilità di successo; per non parlare dei cattivi che sono felici – una specie che viene passata sotto silenzio dai moralisti. Può darsi che durezza e astuzia costituiscano, per la nascita del filosofo e dello spirito forte e indipendente, condizioni più favorevoli di quella soave fine remissiva bonarietà e arte del prendere alla leggera che si apprezza, e a giusta ragione, in un dotto. Sempreché, e ciò viene prima di ogni altra cosa, non si restringa il concetto di «filosofo» al filosofo che scrive libri – o che addirittura mette la *sua* filosofia nei libri! Un ultimo tratto, per l'immagine del filosofo di spiriti liberi, lo aggiunge Stendhal e io, per amore del gusto tedesco, non voglio tralasciare di sottolinearlo – giacché esso va *contro* il gusto tedesco. «*Pour être bon philosophe*», dice quest'ultimo grande psicologo, «*il faut être sec, clair, sans illusion. Un banquier, qui a fait fortune, a une partie du caractère requis pour faire des découvertes en philosophie, c'est-à-dire pour voir clair dans ce qui est.*»[8]

40

Tutto ciò che è profondo ama la maschera, e le cose più profonde nutrono addirittura odio per quel che è immagine e somiglianza. Non è

8. STENDHAL, *Mémoires d'un touriste*, Paris, 1877 (BN). Citato anche da P. BOURGET, *op. cit.*, nel saggio su Stendhal, p. 179.

l'*opposto* il solo giusto travestimento in cui può incedere il pudore di un dio? Una domanda degna di essere domandata: sarebbe curioso che un qualche mistico non avesse già osato con se stesso qualcosa del genere. Ci sono fatti di natura così delicata, che si fa bene a seppellirli e a renderli irriconoscibili con qualche grossolanità; ci sono atti d'amore e di traboccante magnanimità, dopo i quali niente è più consigliabile che dar di piglio a un bastone e legnare ben bene il testimone oculare, per offuscargli la memoria. Taluni sanno ben offuscare e bistrattare la propria memoria, per vendicarsi almeno di quest'unico testimone: il pudore è inventivo. Non sono le cose peggiori quelle di cui ci si vergogna nel modo peggiore; dietro una maschera non c'è soltanto impostura – c'è tanta bontà nell'astuzia. Potrei immaginare che un uomo che avesse da nascondere qualcosa di prezioso e di vulnerabile rotolasse nella vita goffo e tondo come una vecchia verde e gravecerchiata botte di vino: così vuole la finezza del suo pudore. A un uomo che ha profondità nel suo pudore, anche il suo destino e le sue delicate decisioni vengono incontro per vie alle quali pochi sono mai pervenuti, e della cui esistenza neanche le persone più vicine e fidate devono sapere; ai loro occhi si nasconde sia il suo pericolo mortale sia la sua riconquistata sicurezza di vita. Un tale uomo riservato, che per istinto ha bisogno del parlare per tacere e celare, ed è inesauribile nello sfuggire alla comunicazione, *vuole* e fa sì che nei cuori e nei cervelli degli amici una maschera prenda il suo posto; e anche ammesso che non lo voglia, un giorno gli si apriranno gli occhi sul fatto che lì c'è comunque una sua maschera – e che è bene sia così. Ogni spirito profondo ha bisogno di una maschera; ancor più: intorno a ogni spirito profondo cresce continuamente una maschera, grazie all'interpretazione costantemente sbagliata, cioè *piatta*, di ogni sua parola, di ogni suo passo e di ogni segno di vita che dà.

41[9]

Bisogna provare a se stessi di essere destinati all'indipendenza e al comando, e ciò al tempo giusto. Non bisogna sottrarsi alle proprie prove, sebbene queste costituiscano forse il gioco più pericoloso che si possa giocare e siano infine prove che vengono prodotte solo da-

9. Questo aforisma è una *pointe* dell'eroico ideale nietzschiano di dignità e autonomia dell'uomo, perché l'elenco dei pericoli che insidiano l'indipendenza è anche l'elenco dei sacrifici più duri da fare per amore della libertà.

vanti a noi stessi come testimoni e davanti a nessun altro giudice. Non rimanere attaccati a una persona, foss'anche la più amata – ogni persona è un carcere e anche un cantuccio. Non rimanere attaccati a una patria, foss'anche la più sofferente e bisognosa d'aiuto – è già meno difficile staccarsi col cuore da una patria vittoriosa. Non rimanere attaccati a una compassione, andasse anche a uomini superiori di cui un caso ci avesse consentito di conoscere il martirio e lo stato di abbandono. Non rimanere attaccati a una scienza, ci allettasse anche con le scoperte più preziose, apparentemente riservate proprio *a noi*. Non rimanere attaccati alla propria liberazione, a quella voluttuosa lontananza ed estraneità dell'uccello che si libra sempre più in alto, per guardare sempre più sotto di sé: il pericolo di colui che vola. Non rimanere attaccati alle nostre virtù e non diventare, come totalità, vittime di una qualche particolarità di noi stessi, per esempio del nostro «senso dell'ospitalità»: è questo il pericolo dei pericoli per le anime ricche e di alta fattura, che si comportano con se stesse con prodigalità e quasi con indifferenza, esercitando la virtù della generosità fino al vizio. Bisogna saper *conservarsi*: è questa la più forte prova di indipendenza.

42

Sta venendo su una nuova specie di filosofi: oso battezzarli con un nome che non è innocuo. Così come io li indovino, così come essi si fanno indovinare – giacché fa parte della loro natura di *volere* in qualche punto rimanere degli enigmi – questi filosofi dell'avvenire vorrebbero avere il diritto e fors'anche il torto di essere chiamati *tentatori*. Questo stesso nome è infine solo un tentativo e, se si vuole, una tentazione.

43

Sono, questi filosofi che stanno venendo su, nuovi amanti della «verità»? Molto probabilmente sì, giacché tutti i filosofi hanno amato finora le loro verità. Ma certamente non saranno dei dogmatici. Dovrebbe andare contro il loro orgoglio e anche contro il loro gusto, che la loro verità dovesse essere una verità anche per gli altri: ciò che finora è stato il desiderio segreto e il senso recondito di tutte le aspirazioni dogmatiche. «Il mio giudizio è il giudizio *mio*: ad esso non avrà facil-

mente diritto anche un altro» – dice forse un tale filosofo dell'avvenire. Bisogna sbarazzarsi del cattivo gusto di voler andare d'accordo con molti. «Bene» non è più bene, quando suona sulla bocca del vicino. E come potrebbe esserci addirittura un «bene comune»? L'espressione contraddice se stessa. Quello che può essere comune ha sempre e soltanto poco valore. Alla fine tutte le cose devono rimanere così come sono e sono sempre state: quelle grandi riservate ai grandi, gli abissi ai profondi, le delicatezze e i brividi ai raffinati e, per dire tutto con una parola sola, tutte le cose rare agli esseri rari[10].

44

Ho ancora bisogno di dire espressamente, dopo tutto ciò, che essi pure saranno spiriti liberi, *molto* liberi, questi filosofi dell'avvenire – anche se certo non saranno soltanto spiriti liberi, bensì qualcosa di più, di più alto, di più grande e di radicalmente diverso, che non vorrà essere misconosciuto e scambiato per altro? Ma, dicendo questo, io sento verso di loro quasi altrettanto che verso noi stessi, verso noi che siamo i loro araldi e precursori, noi spiriti liberi, l'*obbligo* di soffiar via da noi tutti un vecchio stupido pregiudizio ed equivoco che per troppo tempo, come una nebbia, ha reso opaco il concetto di «spirito libero». In tutti i paesi d'Europa e del pari in America c'è oggi qualcosa che perpetra un abuso di questo nome, una specie di spiriti molto angusta, irretita, ridotta in catene, che vuole all'incirca il contrario di ciò che è nei nostri intenti e istinti – per non parlare del fatto che, proprio nei confronti di codesti *nuovi* filosofi venturi, tali spiriti non possono che essere finestre chiuse e porte sprangate. Essi fanno parte, per dirlo chiaro e tondo, dei *livellatori*, questi che sono falsamente detti «spiriti liberi» – come schiavi eloquenti e scribacchioni del gusto democratico e delle sue «idee moderne»: tutti quanti uomini senza solitudine, senza una propria solitudine, goffi giovanotti perbene a cui non si possono negare né coraggio né costumi rispettabili, a parte che sono per l'appunto non-liberi, e superficiali fino al ridicolo, soprattutto con la loro tendenza fondamentale a vedere nelle forme della vecchia società finora esistita all'incirca la causa di

10. Sembra una reminiscenza del finale dell'*Etica* di Spinoza: «Ma tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare».

ogni miseria e fallimento umano: nella qual cosa la verità viene a trovarsi felicemente capovolta! Ciò che essi vorrebbero ottenere con tutte le loro forze è l'universale, verde felicità del pascolo per il gregge, con la sicurezza, la mancanza di pericoli, il benessere e l'alleviamento della vita per tutti; le loro due canzoni e teorie più abbondantemente cantate si chiamano «parità dei diritti» e «pietà per tutti quelli che soffrono» – e il dolore stesso viene da loro preso come qualcosa che si deve *abolire*. Noi che siamo fatti all'incontrario e che abbiamo aperto l'occhio e la coscienza alla questione del dove e come la pianta «uomo»[11] sia cresciuta più vigorosamente verso l'alto, riteniamo che ciò sia avvenuto ogni volta nelle condizioni opposte, che a tal fine la pericolosità della sua situazione sia dovuta anzitutto crescere a dismisura, che la sua capacità inventiva e dissimulatrice (il suo «spirito») si sia dovuta sviluppare, sotto una lunga oppressione e costrizione, in sottigliezza e audacia, la sua volontà di vivere si sia dovuta innalzare fino all'assoluta volontà di potenza; noi riteniamo che durezza, prepotenza, schiavitù, pericolo sulle strade e nel cuore, segretezza, stoicismo, arte della tentazione e diavolerie di ogni specie, che tutto quanto nell'uomo è cattivo, terribile, tirannico, rapace e serpentesco, serva all'elevazione della specie «uomo» altrettanto che il suo opposto – noi anzi non diciamo nemmeno abbastanza quando diciamo solamente questo, e ci troviamo in ogni caso, con il nostro parlare e tacere su questo punto, all'*altra* estremità di ogni ideologia moderna e idealità del gregge: come i suoi antipodi forse? Qual meraviglia se noi «spiriti liberi» non siamo proprio gli spiriti più comunicativi? se non desideriamo rivelare, sotto ogni aspetto, *da che cosa* uno spirito possa liberarsi e poi *verso che cosa* egli venga forse spinto? E per quanto riguarda la pericolosa formula «al di là del bene e del male», con la quale per lo meno ci difendiamo dall'essere scambiati per altri, noi *siamo* qualcosa di diverso dai «*libres-penseurs*», dai «*liberi pensatori*»[12], dai «*Freidenker*» o comunque amino chiamarsi tutti questi bravi intercessori delle «idee moderne». Siamo stati di casa o almeno ospiti in molti paesi dello spirito; siamo fuggiti via sempre di nuovo dai piacevoli cantucci ammuffiti in cui sembravano confinarci predilezioni e

11. Era nota la frase di Vittorio Alfieri sull'Italia: «La pianta uomo nasce più robusta qui che altrove». Essa è citata anche in STENDHAL, *Rome, Naples, Florence*, Paris, 1854, p. 383 (BN). Segnata a margine da Nietzsche.

12. In italiano nel testo.

odii preconcetti, gioventù, origine, il caso di uomini e libri, o anche le stanchezze delle peregrinazioni: pieni di cattiveria contro gli allettamenti della dipendenza che si celano negli onori o nel denaro o nelle cariche o nelle esaltazioni dei sensi; riconoscenti perfino verso la necessità e la mutevole malattia, perché ci hanno sempre aiutato a staccarci da una qualche regola e dal suo «pregiudizio»; riconoscenti verso il dio, il diavolo, la pecora e il verme in noi, curiosi fino al vizio, indagatori fino alla crudeltà, con dita senza scrupoli per cose inafferrabili, con denti e stomaci per i cibi più indigesti, pronti a ogni mestiere che richieda acutezza e sensi acuminati, pronti a ogni audacia, grazie a un eccesso di «volontà libera», con anime palesi e occulte, di cui nessuno può facilmente scrutare le intenzioni ultime, con prosceni e quinte che nessun piede potrebbe calcare sino alla fine, nascosti sotto i mantelli della luce, conquistatori, pur rassomigliando a eredi e dilapidatori, ordinatori e collezionatori da mane a sera, avari delle nostre ricchezze e dei nostri cassetti stipati, economi nell'apprendere e nel dimenticare, inventivi nel pianificare, talvolta orgogliosi delle tavole delle categorie, talvolta pedanti, talvolta gufi notturni del lavoro anche in pieno giorno; anzi, quando è necessario, perfino spauracchi – e oggi è necessario; cioè in quanto siamo amanti nati, giurati e gelosi della *solitudine*, della nostra solitudine più profonda, più notturna e più meridiana: – una tale specie di uomini siamo noi, spiriti liberi! e forse siete anche voi qualcosa di ciò, voi che venite? voi *nuovi* filosofi?

PARTE TERZA

L'ESSERE RELIGIOSO

45

L'anima umana e i suoi confini, l'estensione finora raggiunta dalle esperienze interiori umane, le altezze, le profondità e le distanze di queste esperienze, tutta la storia dell'anima che si è svolta *finora* e le sue ancora inesauste possibilità: è questo il terreno di caccia predestinato per uno psicologo nato e amante della caccia grossa. Ma quanto spesso egli deve dirsi disperato: «Uno solo! oh, soltanto uno! e questa grande selva e foresta vergine!». E così si augura qualche centinaio di aiutanti e di bei segugi ammaestrati, da poter sguinzagliare nella storia dell'anima umana, per concentrarvi la *sua* selvaggina. Inutilmente: sperimenta sempre di nuovo, radicalmente e amaramente, come sia difficile trovare aiutanti e cani per tutte le cose che eccitano appunto la sua curiosità. L'inconveniente a cui si va incontro, a sguinzagliare gli studiosi su terreni di caccia nuovi e pericolosi, dove sono necessari coraggio, accortezza, acutezza in ogni senso, sta nel fatto che quelli diventano inservibili proprio là dove comincia la «caccia *grossa*» e però anche il pericolo grosso; proprio là essi perdono il loro occhio e il loro naso di segugio per divinare e stabilire, ad esempio, quale storia abbia avuto finora il problema *della scienza e della coscienza* nell'anima degli *homines religiosi*, per questo uno dovrebbe forse essere così profondo, così piagato, così immenso, come lo era la coscienza intellettuale di Pascal. E poi ci sarebbe sempre ancora bisogno di quel cielo disteso di chiara, maliziosa spiritualità, che sapesse dall'alto dominare, ordinare e ridurre in formule questo brulichio di pericolosi e dolorosi fatti interiori. Ma chi mi renderebbe questo servigio? Ma chi avrebbe il tempo di aspettare tali servitori? Essi vengono su chiaramente troppo di rado, sono in ogni tempo così improbabili! Alla fine bisogna far tutto *da soli*, per sapere da soli alcune cose: cioè si ha *molto* da fare! Ma una curiosità come la mia rimane bene il più piacevole di

tutti i vizi – perdono! volevo dire: l'amore della verità ha la sua mercede in cielo e già sulla terra.

46

La fede, quale il primo cristianesimo pretese e non di rado ottenne in mezzo a un mondo scettico e libero pensatore alla maniera meridionale, che aveva dietro di sé e in sé una lotta secolare di scuole filosofiche, compresa l'educazione alla tolleranza impartita dall'*imperium romanum* – questa fede *non* è quella fede candida e brontolona delle persone sottomesse, con la quale per esempio un Lutero e un Cromwell o un qualche altro nordico barbaro dello spirito erano attaccati al loro Dio e al loro cristianesimo; ma è già molto di più quella fede di Pascal che rassomiglia in maniera terribile a un continuo suicidio della ragione – di una ragione tenace longeva vermiforme che non si può ammazzare in una sola volta e con un solo colpo. La fede cristiana è fin dal principio sacrificio: sacrificio di ogni libertà, di ogni orgoglio, di ogni consapevolezza di sé dello spirito; e contemporaneamente asservimento e dileggio di sé, automutilazione. C'è crudeltà e religiosità fenicia in questa fede che si pretende da una coscienza infrollita, multiforme e viziatissima; il suo presupposto è che la sottomissione dello spirito *faccia* indicibilmente *male*, che tutto il passato e ogni consuetudine di un tale spirito si oppongano a quell'*absurdissimum* sotto l'aspetto del quale la «fede» gli viene incontro. Gli uomini moderni, con la loro ottusità per ogni nomenclatura cristiana, non avvertono più l'orrore superlativo che si annidava per il gusto antico nel paradosso della formula «Dio in croce»[1]. Finora non c'è stato mai e in nessun luogo una pari arditezza nel sovvertire, mai qualcosa di ugualmente terribile, interrogativo e problematico come questa formula. Essa prometteva il rovesciamento di tutti i valori antichi. Fu l'Oriente, il *profondo* Oriente, fu lo schiavo orientale, che in questo modo si vendicò di Roma e della sua tolleranza aristocratica e frivola, del «cattolicesimo» romano della fede[2] – e *fu* sempre non la fede, ma la libertà

1. Questa formula è ripresa in GM, Prima dissertazione, § 8. Fonte non identificata. Nella *Lettera ai Corinzi*, I, 23, Paolo parla di un «Messia» crocifisso, non di un «Dio in croce».

2. Cfr. M, 71 e GM, Prima dissertazione, § 7. Usato nel senso greco di *katholikós* = universale.

dalla fede, quella noncuranza semistoica e sorridente disinvoltura con la serietà della fede, a suscitare negli schiavi lo sdegno verso i loro padroni, la rivolta contro i loro padroni. Il «rischiaramento» suscita sdegno; lo schiavo cioè vuole cose assolute, capisce solo ciò che è tirannico, anche nella morale, ama come odia, senza sfumature, fino in fondo, fino al dolore, fino alla malattia; il suo molto dolore *nascosto* si ribella contro il gusto aristocratico che sembra *negare* il dolore. Lo scetticismo verso il dolore, in fondo solo un atteggiamento della morale aristocratica, non ha contribuito per il meno all'origine dell'ultima grande sollevazione degli schiavi che è cominciata con la rivoluzione francese.

47

Dovunque si è manifestata finora sulla terra la nevrosi religiosa, noi la troviamo collegata con tre pericolose prescrizioni dietetiche: solitudine, digiuno e astinenza sessuale – però senza che qui si possa decidere con sicurezza che cosa sia causa, che cosa effetto e *se* in genere sussista qui un rapporto di causa ed effetto[3]. Legittima quest'ultimo dubbio il fatto che proprio uno dei sintomi più regolari di essa, presso i popoli selvaggi come presso quelli addomesticati, sia la più improvvisa e sfrenata libidine, che poi altrettanto improvvisamente si capovolge in spasimo di espiazione e in negazione del mondo e della volontà: due cose interpretabili forse come epilessia mascherata?[4] Ma in nessuna cosa più che in questa bisognerebbe sottrarsi alle interpretazioni: intorno a nessun altro fenomeno tipico è finora proliferata una tale congerie di assurdità e di superstizioni, nessun altro finora sembra aver interessato di più gli uomini e gli stessi filosofi – sarebbe tempo di acquistare proprio in ciò un po' di freddezza, di imparare un po' di prudenza, meglio ancora: di badare ad altro, di *andarsene altrove*. Ancora sullo sfondo della più recente filosofia, quella di Schopenhauer, sta, quasi come il problema in sé, questo orrendo interrogativo della crisi e del risveglio religiosi. Come è *possibile* la negazione della volontà? come è possibile il santo? Questa sembra davvero essere stata la questione con la

3. Questo punto è ripreso sparsamente in GM, Terza dissertazione, § 1.

4. In GT Nietzsche redarguisce coloro che qualificano queste manifestazioni religiose come «malattie popolari».

quale Schopenhauer diventò filosofo e prese il suo avvio. E così fu una genuina conseguenza schopenhaueriana che il suo seguace più convinto (fors'anche il suo ultimo, per quanto riguarda la Germania), cioè Richard Wagner, portasse a termine proprio in questo modo l'opera della sua vita e da ultimo portasse ancora sulla scena questo tipo tremendo ed eterno di Kundry, *type vecu*, in carne ed ossa; nello stesso tempo in cui gli psichiatri di quasi tutti i paesi d'Europa avevano occasione di studiarlo da vicino, dovunque la nevrosi religiosa – o, come la chiamo io, l'«essere religioso» – faceva la sua ultima comparsa epidemica e parata in guisa di «esercito della salvezza». Ma se ci si domanda che cosa propriamente ci sia stato di così terribilmente interessante per gli uomini di ogni specie ed epoca e anche per i filosofi in tutto il fenomeno della santità: è senza alcun dubbio l'apparenza del miracolo che gli sta attaccata, ossia dell'immediata *successione di opposti*, di stati dell'anima valutati moralmente in maniera antitetica: si credette di toccare qui con mano la trasformazione per cui un «uomo cattivo» diventava di colpo un «santo», un uomo buono. Su questo punto finora l'attuale psicologia ha fatto naufragio. E non sarebbe questo principalmente avvenuto per essersi essa messa sotto la signoria della morale, per aver essa stessa *creduto* alle antitesi dei valori morali, e per aver visto, letto e *introdotto* queste antitesi nel testo *e* nella fattispecie? Che cosa? il «miracolo» sarebbe solo un errore d'interpretazione? Un difetto di filologia?

48

Sembra che alle razze latine il loro cattolicesimo appartenga in modo molto più intimo che non a noi, gente del nord, tutto il cristianesimo in genere; e che per conseguenza l'incredulità nei paesi cattolici significhi qualcosa di totalmente diverso da quello che essa significa nei paesi protestanti – cioè una specie di ribellione contro lo spirito della razza, mentre per noi è piuttosto un ritorno allo spirito (o al non-spirito) della razza. Noi uomini del nord discendiamo indubbiamente da razze barbare anche per quanto riguarda la loro attitudine alla religione: per essa noi siamo *mal* dotati. Si possono eccettuare i Celti, i quali perciò hanno anche fornito il miglior terreno per il propagarsi al nord dell'infezione cristiana – fu in Francia che l'ideale cristiano giunse a fioritura, nei limiti in cui lo permise il

pallido sole del nord. Come stranamente pii sono per il nostro gusto anche questi ultimi scettici francesi, dato che nella loro origine c'è una parte di sangue celtico! Che odore cattolico, che odore non-tedesco ha per noi la sociologia di Auguste Comte, con la sua logica romana degli istinti! Come è gesuitico quell'amabile e bravo cicerone di Port-Royal, Sainte-Beuve, nonostante tutta la sua ostilità al gesuitismo! E perfino Ernest Renan: come suona inaccessibile a noi nordici il linguaggio di un tale Renan, nel quale in ogni momento un nonnulla di tensione religiosa priva del suo equilibrio la sua anima, in un senso più sottile voluttuosa e adagiata nella comodità! Si ripetano una volta con lui queste belle frasi – e quanta cattiveria e tracotanza si sveglia subito come risposta nella nostra anima probabilmente meno bella e più dura, cioè più tedesca! – «*disons donc hardiment que la religion est un produit de l'homme normal, que l'homme est le plus dans le vrai quand il est le plus religieux et le plus assuré d'une destinée infinie ... C'est quand il est bon qu'il veut que la vertu corresponde à un ordre éternel, c'est quand il contemple les choses d'une manière désintéressée qu'il trouve la mort révoltante et absurde. Comment ne pas supposer que c'est dans ces moments-là, que l'homme voit le mieux? ...*»[5]. Queste frasi sono talmente *agli antipodi* delle mie orecchie e consuetudini, che quando le trovai la mia prima rabbia vi scrisse accanto: «*la niaiserie religieuse par excellence!*» – finché la mia ultima rabbia me le rese perfino amabili, queste frasi con la loro verità capovolta! È così carino, così distinto, avere i propri antipodi!

49

Ciò che fa meraviglia, nella religiosità degli antichi Greci, è la strabocchevole pienezza di gratitudine che ne prorompe: è un tipo d'uomo nobilissimo, quello che si pone *così* di fronte alla natura e alla vita! Più tardi, quando in Grecia la plebe prese il sopravvento, la *paura* lussureggiò anche nella religione: si andava preparando il cristianesimo.

5. Questo passo è tratto da un articolo, *L'avenir religieux des sociétés modernes*, pubblicato nel 1860. È citato da P. BOURGET, *op. cit.*, nel saggio su Renan, § 3, p. 45 sg.

50

La passione per Dio: ve ne sono specie contadinesche, candide e invadenti, come quella di Lutero[6] – tutto il protestantesimo manca della *delicatezza*[7] meridionale. Vi è in essa un esser-fuori-di-sé orientale, come in uno schiavo graziato o innalzato senza merito, per esempio in Agostino, che manca in maniera offensiva di ogni nobiltà di atteggiamenti e di desideri[8]. Vi è in ciò una tenerezza e bramosia femminile, che aspira vergognosa e inconsapevole a una *unio mystica et physica*: come in Madame de Guyon. In molti casi essa si manifesta, in modo piuttosto singolare, come travestimento della pubertà di una ragazza o di un ragazzo; qua e là perfino come isterismo di una vecchia zitella, anche come sua ultima ambizione. In casi del genere la Chiesa ha già più volte santificato la donna.

51

Finora gli uomini più potenti si sono sempre inchinati con venerazione davanti al santo, come enigma del soggiogamento di sé e dell'ultima volontaria rinuncia. Perché si inchinavano? Intuivano in lui – e per così dire dietro il punto interrogativo del suo aspetto gracile e miserevole – la forza superiore che in un tale soggiogamento voleva mettersi alla prova, la forza della volontà in cui riconoscevano e sapevano di onorare la propria forza e il proprio piacere del dominio: onoravano qualcosa di se stessi, quando onoravano il santo. A ciò si aggiungeva il fatto che la vista del santo suscitava in loro un sospetto: un tale mostro di negazione, di contronatura non sarà stato voluto invano, così si dicevano e si domandavano. C'è forse per questo un motivo, un pericolo grandissimo, su cui l'asceta vorrebbe essere più minutamente informato, grazie ai suoi consolatori e visitatori segreti? Insomma i potenti della terra imparavano da lui una nuova paura, intuivano una nuova potenza, un nemico ignoto non ancora sottomesso – era la «volontà di potenza»

6. Cfr. lettera di Nietzsche a Peter Gast del 5 ottobre 1879.

7. In italiano nel testo.

8. Nietzsche aveva appena letto le *Confessioni* di S. Agostino. Cfr. F 34[141] aprile-giugno 1885 e lettera a Franz Overbeck del 31 marzo 1885.

che li costringeva a fermarsi davanti al santo. Essi non potevano non interrogarlo...[9]

52

Nell'«Antico Testamento» ebraico, il libro della giustizia divina, uomini, cose e discorsi sono trattati con uno stile così grandioso, che le scritture greche e indiane non hanno nulla da porgli accanto. Ci si arresta con sgomento e riverenza di fronte a queste immense reliquie di ciò che una volta fu l'uomo, e pensieri tristi attraversano allora la mente sull'Asia antica e sull'Europa, sua penisoletta avanzata, che vorrebbe assolutamente rappresentare, rispetto all'Asia, il «progresso dell'uomo». Certo, chi è egli stesso soltanto un esile e mansueto animale domestico e conosce solamente bisogni da animale domestico (come i nostri uomini colti di oggi, compresi i cristiani del cristianesimo «colto»), non può meravigliarsi né tanto meno turbarsi fra quelle rovine – il gusto per l'Antico Testamento è una pietra di paragone per il «grande» e il «piccolo» – forse sentirà sempre più vicino al suo cuore il Nuovo Testamento, il libro della grazia (in esso vi è molto del tanfo dolciastro e stantio tipico dei bigotti e delle anime piccole). Avere incollato insieme in un unico libro come «Bibbia», come «il libro in sé», questo Nuovo Testamento, una specie di rococò del gusto sotto ogni aspetto, col Vecchio Testamento: è questa, forse, la maggiore temerarietà e il maggior «peccato contro lo spirito» che l'Europa letteraria abbia sulla coscienza[10].

53

Perché l'ateismo oggi? «Il padre» in Dio è radicalmente confutato; altrettanto «il giudice», «il remuneratore». Non diversamente il suo «libero arbitrio»: egli non ode – e se udisse non saprebbe lo stesso aiutare. Il peggio è che sembra incapace di comunicare chiaramente: è forse oscuro? Questo è quanto io, in base a molti colloqui – interrogando, ascoltando – sono riuscito a scoprire come cause della decadenza del teismo europeo. Mi sembra che in verità l'istinto

9. Questo argomento è ripreso in GM, Terza dissertazione, § 10.
10. Questo argomento è ripreso in GM, Terza dissertazione, § 22.

religioso sia in forte crescita – ma che con profonda diffidenza ricusi proprio l'appagamento teistico.

54

Che cosa fa in fondo tutta la filosofia moderna? Da Cartesio in poi – e in verità più a suo dispetto che seguendo il suo esempio – si perpetra da parte di tutti i filosofi, sotto l'apparenza di una critica del concetto di soggetto e predicato, un attentato all'antico concetto di anima – ossia un attentato al presupposto fondamentale della dottrina cristiana. La filosofia moderna, come scepsi gnoseologica, è, in maniera palese o nascosta, *anticristiana*, anche se, detto per le orecchie più fini, in nessun modo antireligiosa. Una volta infatti si credeva all'«anima» come si credeva alla grammatica e al soggetto grammaticale. Si diceva: «io» è condizione, «penso» è predicato e condizionato – il pensiero è un'attività per la quale si *deve* pensare un soggetto come causa. Allora si tentò, con tenacia e astuzia ammirevoli, se non ci si potesse districare da questa rete – se non fosse magari vero l'inverso: «penso» condizione e «io» condizionato; l'«io» dunque solo come una sintesi che è *fatta* dal pensare stesso. *Kant* voleva in fondo dimostrare che, muovendo dal soggetto, il soggetto non si poteva dimostrare – e neanche l'oggetto. La possibilità di un'*esistenza apparente* del soggetto, cioè «dell'anima», non gli sarà rimasta sempre ignota, quel pensiero che, come filosofia vedanta, è esistito già una volta sulla terra, e con enorme potere.

55

C'è una grande scala della crudeltà religiosa, con molti piuoli; ma tre di essi sono i più importanti. Un tempo si sacrificavano al proprio Dio esseri umani, e forse proprio quelli che si amavano di più – ne fanno parte i sacrifici dei primogeniti praticati in tutte le religioni preistoriche, anche il sacrificio dell'imperatore Tiberio nella grotta di Mitra dell'isola di Capri, il più orrendo di tutti gli anacronismi romani. Poi, nell'epoca morale dell'umanità, si sacrificarono al proprio Dio gli istinti più forti che si possedevano, la propria «natura». *Questa* gioia di festa brilla nello sguardo crudele dell'asceta, l'uomo fanaticamente «contronaturale». Infine: che cosa restava ancora da sacrificare? non si doveva infine sacrificare tutto quanto vi è

di consolante, di sacro, di risanatore, ogni speranza, ogni fede in un'armonia nascosta, nelle beatitudini e giustizie future? non si doveva sacrificare Dio stesso e, per crudeltà verso se stessi, adorare la pietra, la stupidità, la pesantezza, il destino, il nulla? Sacrificare Dio per il nulla – questo mistero paradossale dell'estrema crudeltà è stato riservato alla generazione che sta ora venendo su: noi tutti ne sappiamo già qualcosa.

56

Chi, come me, si è sforzato a lungo, con una specie di desiderio enigmatico, di pensare il pessimismo fino in fondo e di liberarlo dall'angustia e dall'ingenuità mezzo cristiana e mezzo tedesca con cui esso ha finito col presentarsi a questo secolo, cioè nella forma della filosofia schopenhaueriana; chi veramente ha guardato addentro e a fondo, con occhio asiatico e superasiatico, in questo modo di pensare che, fra tutti quelli possibili, è il più negatore del mondo – al di là del bene e del male, e non più, come Buddha e Schopenhauer, in balìa e nel vaneggiamento della morale – a costui si sono forse proprio con ciò aperti gli occhi, senza che lo abbia veramente voluto, sull'ideale opposto: l'ideale dell'uomo più esuberante, più pieno di vita e più affermatore del mondo, che non solo si è rassegnato e ha imparato a sopportare ciò che fu ed è, ma anche vuole riaverlo, *così come fu ed è*, per tutta l'eternità, gridando insaziabilmente *daccapo*, non solamente a sé, ma all'intero dramma e spettacolo, e non solamente a uno spettacolo, ma anche in fondo a colui che ha bisogno appunto di questo spettacolo – e lo rende necessario: perché ha sempre di nuovo bisogno di sé – e si rende necessario – – Come, e questo non sarebbe – *circulus vitiosus deus*?

57

Con la forza del suo sguardo e della sua penetrazione mentale, cresce la distanza e per così dire lo spazio intorno all'uomo: il suo mondo diventa più profondo, sempre nuove stelle, sempre nuovi enigmi e immagini gli divengono visibili. Forse tutto ciò, su cui l'occhio della mente ha esercitato il suo acume e la sua profondità, è stato appunto solo un'occasione per il suo esercizio, un oggetto di gioco, qualcosa per i fanciulli e per le menti fanciulle. Forse un giorno i

concetti più solenni, per i quali si è più lottato e sofferto, i concetti di «Dio» e di «peccato», ci appariranno non più importanti di come un giocattolo infantile e un dolore infantile appaiono a un vecchio – e forse «il vecchio» avrà allora bisogno ancora di un altro giocattolo e di un altro dolore – ancor sempre abbastanza fanciullo, un eterno fanciullo!

58

Si è mai osservato quanto sia necessario, per una vita autenticamente religiosa (e tanto per il suo microscopico lavoro prediletto dell'esame di sé quanto per quella dolce placidità che si chiama «preghiera» ed è una costante preparazione all'«avvento di Dio»), l'ozio e il semiozio esteriore, voglio dire l'ozio con buona coscienza, di origine immemorabile, di sangue nobile, al quale non è del tutto estraneo il sentimento aristocratico che il lavoro *disonori* – cioè involgarisca anima e corpo? E che per conseguenza l'operosità moderna, chiassosa, che sfrutta il tempo, è fiera, stupidamente fiera di sé, educhi e prepari, più che ad ogni altra cosa, proprio all'«incredulità»? Fra coloro, per esempio, che oggi in Germania vivono in disparte dalla religione, trovo «liberi pensatori» di molte specie e origini, ma soprattutto una maggioranza di persone in cui l'operosità ha dissolto, di generazione in generazione, gli istinti religiosi, sicché esse non sanno più a che cosa servano le religioni e soltanto, per così dire, ne registrano la presenza nel mondo con una sorta di ottuso stupore. Si sentono già abbondantemente impegnate, queste brave persone, sia dai loro affari, sia dai loro divertimenti, per non parlare affatto della «patria» e dei giornali e dei «doveri di famiglia»: sembra che a loro non resti tempo affatto per la religione, specialmente in quanto rimane loro oscuro se in tal caso si tratti di un nuovo affare o di un nuovo divertimento – giacché non è possibile, così si dicono, che si vada in chiesa soltanto per guastarsi il buonumore. Non sono nemici degli usi religiosi; se in certi casi si richiede, per esempio, da parte dello Stato, la partecipazione a tali usi, fanno ciò che è richiesto, come si fanno tante cose – con serietà paziente e modesta e senza molta curiosità e disagio – vivono, appunto, troppo in disparte e al di fuori per trovare necessario per sé essere anche soltanto pro o contro in tali cose. A questi indifferenti appartiene oggi la gran massa dei protestanti tedeschi dei ceti medi, in particolare nei grandi e attivi centri

di commercio e di traffico; così pure la gran massa dei dotti laboriosi e tutti gli annessi e connessi delle università (eccettuati i teologi, la cui esistenza e possibilità in esse dà da risolvere allo psicologo sempre più e sempre più sottili enigmi). Raramente ci si fa un'idea, da parte degli uomini religiosi o anche solo di chiesa, di *quanta* buona volontà, si potrebbe dire di quanta volontà spontanea, occorra attualmente perché un dotto tedesco prenda sul serio il problema della religione; per tutto il suo mestiere (e, come si è detto, per la laboriosità artigianale a cui lo costringe la sua coscienza moderna), egli tende a una giovialità superiore, quasi bonaria verso la religione, a cui si mescola talvolta un lieve disprezzo per la «mancanza di pulizia» dello spirito che egli presuppone dovunque ci si dichiari ancora a favore della Chiesa. Solo con l'aiuto della storia (quindi *non* in base alla propria esperienza), il dotto riesce a concepire, nei confronti delle religioni, un serio rispetto e una certa sforzata considerazione; ma anche se il suo sentimento si elevasse fino alla riconoscenza verso di esse, egli non si avvicinerebbe neppure di un passo, con la sua persona, a ciò che ancora sta in piedi come Chiesa e devozione: avverrebbe piuttosto l'inverso. L'indifferenza pratica verso le cose religiose, in cui è nato ed è stato educato, suole sublimarsi in lui nella cautela e pulizia che schiva il contatto con gli uomini e le cose religiosi; e può essere proprio la profondità della sua tolleranza e umanità a fargli scansare quel sottile stato di disagio che il tollerare stesso comporta. Ogni epoca ha la sua divina specie di ingenuità, la cui invenzione potrà esserle invidiata da altre epoche – e quanta rispettabile, fanciullesca e sconfinatamente balorda ingenuità non si nasconde in questa convinzione di superiorità del dotto, nella buona coscienza della sua tolleranza, nella sicurezza incosciente e schietta con cui il suo istinto tratta la persona religiosa come un tipo impari e inferiore, oltre il quale, via dal quale e *al di sopra del quale* egli stesso si è sviluppato – lui, il piccolo nano e plebeo presuntuoso, il sedulo-lesto lavoratore del braccio e della mente nel campo delle «idee», delle «idee moderne»!

59

Chi ha scrutato il mondo in profondità, capisce bene quale saggezza ci sia nel fatto che gli uomini siano superficiali. È il loro istinto di conservazione che insegna loro ad essere volubili, leggeri e fal-

si. Si trova qua e là un'appassionata ed esagerata adorazione delle «forme pure», presso i filosofi come presso gli artisti: c'è da esser sicuri che chi in tal modo ha *bisogno* del culto della superficialità, ha fatto una qualche volta un tentativo infelice *al di sotto* di essa. Forse c'è addirittura per questi fanciulli bruciati, gli artisti nati, che trovano la gioia di vivere ancora e soltanto nell'intenzione di *falsificarne* l'immagine (come in una prolungata vendetta contro la vita), anche un ordinamento gerarchico: si potrebbe desumere il grado in cui sono disgustati della vita dalla misura in cui desiderano vederne falsificata, assottigliata, trascendentizzata, divinizzata l'immagine – si potrebbero annoverare tra gli artisti anche gli *homines religiosi* come il loro ordine *più elevato*. È la profonda, sospettosa paura di un pessimismo incurabile, che costringe interi millenni ad attaccarsi coi denti a un'interpretazione religiosa dell'esistenza: la paura di quell'istinto che intuisce che si potrebbe venire troppo presto in possesso della verità, prima che l'uomo sia diventato abbastanza forte, abbastanza duro, abbastanza artista... La religiosità, la «vita in Dio», considerata da questo punto di vista, apparirebbe allora l'ultimo e più sottile parto della *paura* della verità, l'adorazione, l'ebbrezza dell'artista di fronte alla più coerente di tutte le falsificazioni, la volontà di capovolgere la verità, un volere la non-verità a ogni costo. Forse non c'è stato finora nessun mezzo più forte per abbellire l'uomo stesso che la religiosità appunto: grazie ad essa, l'uomo può diventare a tal punto arte, superficie, gioco di colori, bontà, che la sua vista non fa più soffrire.

60

Amare l'uomo *per amore di Dio* – è stato questo, finora, il sentimento più nobile e più remoto che sia stato raggiunto tra gli uomini. Che l'amore per l'uomo senza un qualche fine recondito santificante sia una stupidaggine e bestialità *in più*, che l'inclinazione per quest'amore dell'uomo debba prima ricevere la sua misura, la sua finezza, il suo granello di sale e il suo pulviscolo di ambra da un'inclinazione superiore: chiunque sia stato a sentire e a «sperimentare» ciò per primo, per quanto la sua lingua possa aver incespicato, mentre tentava di esprimere qualcosa di più delicato, deve rimanere per noi in ogni tempo sacro e venerabile, come colui che ha spiccato finora il volo più alto e si è smarrito nel modo più bello!

61

Il filosofo, così come lo concepiamo *noi*, noi spiriti liberi – come l'uomo che ha la responsabilità più vasta, che ha coscienza per lo sviluppo totale dell'uomo: questo filosofo si servirà delle religioni per la sua opera di allevamento e di educazione, così come si servirà della situazione politica ed economica del momento. L'influsso che si può esercitare con l'aiuto delle religioni – un influsso che seleziona e alleva, il che significa sempre un influsso altrettanto distruttivo che creativo e formativo – è ogni volta molteplice e diverso a seconda della specie di uomini che viene posta sotto il suo potere e la sua protezione. Per gli uomini forti, indipendenti, preparati e destinati al comando, in cui si incarnano la ragione e l'arte di una razza governante, la religione è un mezzo in più per superare le resistenze, per poter dominare: come un legame che lega insieme dominatori e sudditi e rivela e consegna ai primi le coscienze dei secondi, la loro intimità più nascosta, che volentieri si sottrarrebbe all'obbedienza; e qualora singole nature di una tale nobile origine inclinino, per alta spiritualità, a una vita più appartata e contemplativa e si riservino solo la parte più raffinata del dominare (quella esercitata su seguaci o confratelli scelti), allora la religione stessa può essere usata come mezzo per procurarsi tranquillità in mezzo al frastuono e alla fatica di un dominio *più grossolano*, nonché purezza in mezzo alla sporcizia *necessaria* di ogni politica attiva. Così la intesero per esempio i bramini: con l'aiuto di un'organizzazione religiosa, essi si diedero il potere di nominare al popolo i suoi re, mentre essi stessi si tenevano e si sentivano in disparte e al di fuori, come uomini che avevano compiti più elevati e superiori a quelli dei re. Frattanto la religione offre anche a una parte dei dominati una guida e un'occasione per prepararsi a dominare e a comandare un giorno, cioè a quelle classi e a quei ceti in lenta ascesa, in cui la forza e il piacere della volontà, la volontà di autodominio, sia, grazie a felici usanze matrimoniali, in continuo aumento; a costoro la religione offre abbastanza stimoli e allettamenti a percorrere le vie di una spiritualità superiore e a sperimentare i sentimenti del grande autosuperamento, del silenzio e della solitudine – ascetismo e puritanesimo sono strumenti quasi indispensabili per educarsi e nobilitarsi, quando una razza vuol trionfare della propria origine plebea e si adopera per innalzarsi un giorno al dominio. Agli uomini ordinari infine, di gran lunga i più, che esistono per servire e per l'u-

tilità generale e solo in tanto anche *è dato loro* di esistere, la religione fa il dono inestimabile dell'accettazione del loro stato e modo di essere, dà una molteplice pace del cuore, una nobilitazione dell'obbedienza, una felicità e dolore in più coi loro simili e qualcosa come una trasfigurazione e un abbellimento, qualcosa come una giustificazione dell'intera quotidianità, dell'intera bassezza, dell'intera semibestiale miseria della loro anima. La religione e il significato religioso della vita fanno splendere il sole su tali uomini sempre martoriati e rende la loro vista sopportabile a loro stessi, fa loro l'effetto che suol fare su sofferenti di natura superiore una filosofia epicurea, un effetto che ristora, ingentilisce, *sfruttando* per così dire il dolore, e alla fine addirittura santificandolo e giustificandolo. Forse non c'è nel cristianesimo e nel buddhismo niente di così venerando come la loro arte di insegnare anche ai più umili a collocarsi, con la devozione, in un apparente ordine superiore delle cose, mantenendo nello stesso tempo l'accettazione dell'ordine effettivo, all'interno del quale vivono con notevole durezza – e proprio di questa durezza c'è bisogno!

62

Da ultimo certo, per presentare anche la contropartita negativa di tali religioni e per metterne in luce la sinistra pericolosità: si paga sempre a caro prezzo e in modo terribile il fatto che le religioni *non* si trovino nelle mani del filosofo come mezzi di allevamento e di educazione, ma regnino a loro talento e in modo *sovrano*, che esse stesse vogliano essere fini ultimi e non mezzi accanto ad altri mezzi. Si dà per l'uomo, come per ogni altra specie animale, un eccesso di esemplari malriusciti, malati, degenerati, cagionevoli, necessariamente sofferenti; i casi riusciti sono anche per l'uomo sempre l'eccezione e, pur considerando che l'uomo è *l'animale non ancora determinato*, l'eccezione rara. Ma peggio ancora: quanto più alto è il tipo che è rappresentato da un certo essere umano, tanto più cresce l'improbabilità che costui *riesca bene*. Il caso, la legge dell'assurdo in tutta l'economia dell'umanità si rivelano nel modo più spaventoso nei loro effetti distruttivi sugli uomini superiori, le cui condizioni di vita sono delicate, multiformi e difficili da calcolare. Ora, come si comportano le due suddette religioni maggiori con questo *sovrappiù* di casi malriusciti? Cercano di conservare, di mantenere in vita ciò che in qualche modo si può conservare, anzi prendono partito per principio a

suo favore, come religioni *dei sofferenti*, danno ragione a tutti coloro che soffrono della vita come di una malattia e cercano di fare in modo che ogni altro sentimento della vita sia considerato falso e diventi impossibile. Per quanto elevata si giudichi questa sollecitudine di risparmiare e conservare, in quanto è ed è stata rivolta finora, oltre che a tutti gli altri, anche al tipo d'uomo più elevato, finora quasi sempre anche il più sofferente; in un calcolo globale le religioni che ci sono state finora, quelle cioè *sovrane*, sono state tra le cause principali del fatto che il tipo «uomo» sia stato mantenuto su un gradino più basso – ed esse hanno conservato troppo di *quel che sarebbe dovuto perire*. Si deve essere loro grati per servigi inestimabili; e chi è abbastanza ricco di gratitudine per non diventare povero di fronte a tutto ciò che, per esempio, hanno fatto finora gli «uomini spirituali» del cristianesimo per l'Europa? E tuttavia, anche se davano conforto ai sofferenti, coraggio agli oppressi e ai disperati, un bastone e un sostegno a coloro che non si reggevano sulle proprie gambe; e anche se attiravano coloro che erano intimamente distrutti e resi selvatici dalla società nei conventi e nei penitenziari dell'anima: cosa non dovettero fare inoltre per operare con buona coscienza e in modo così radicale alla conservazione di tutto quanto è malato e sofferente, cioè in realtà e in verità al *deterioramento della razza europea? Capovolgere* tutti i giudizi di valore – ecco cosa dovettero fare! E spezzare i forti, ammorbare le grandi speranze, rendere sospetta la felicità nella bellezza, fiaccare ogni senso di sovranità, di virilità, di conquista, di avidità di potere, tutti gli istinti che sono propri del tipo «uomo» più alto e riuscito, trasformando tutto ciò in insicurezza, tormento di coscienza e autodistruzione, anzi tramutando tutto l'amore per ciò che è terrestre e per il dominio sulla terra in odio contro la terra e le cose terrene – *questo* si prefisse e dovette prefiggersi la Chiesa come suo compito, finché, nella sua valutazione, «smondanizzazione», «desensualizzazione» e «uomo superiore» si fusero insieme in un solo sentimento. Posto che si potesse contemplare con l'occhio beffardo e indifferente di un dio epicureo la commedia stranamente dolorosa, e altrettanto grossolana che fine, del cristianesimo europeo, io credo che non si finirebbe più di stupirsi e di ridere. Non sembra, infatti, che per diciotto secoli abbia dominato in Europa questa sola volontà di fare dell'uomo un *sublime aborto*? Ma chi si accostasse a questa quasi volontaria degenerazione e a questo intristimento dell'uomo, quale è diventato l'Europeo cristiano (Pascal per esempio), con esigenze oppo-

ste, non più da epicureo ma con in mano un divino martello, non dovrebbe costui gridare con rabbia, con pietà, con orrore: «Oh, gaglioffi, che cosa mai avete combinato! Questo non era un lavoro per le vostre mani! Avete deturpato e rovinato la mia pietra più bella! Che cosa non vi siete permessi, *voi*!». Voglio dire: il cristianesimo è stato finora la forma di presunzione più funesta. Uomini non abbastanza alti e duri per potere, come artisti, dar forma *all'uomo*; uomini non abbastanza forti e lungimiranti per *lasciar vigere*, con un sublime superamento di sé, la legge primaria che decreta mille e mille fallimenti e naufragi; uomini non abbastanza nobili per vedere la gerarchia abissalmente diversa e il gran salto di rango che c'è tra uomo e uomo – *tali* uomini hanno finora, con la loro «uguaglianza davanti a Dio», dominato il destino dell'Europa, finché ne è risultata una specie rimpicciolita, quasi ridicola, un animale gregario, qualcosa di condiscendente, malaticcio e mediocre, l'Europeo di oggi...

Parte quarta

SENTENZE E INTERMEZZI[1]

63

Chi è in tutto e per tutto un maestro prende sul serio tutte le cose soltanto in relazione ai suoi scolari – perfino se stesso.

64

«La conoscenza per amore della conoscenza» – è questo l'ultimo tranello che la morale ci tende: in tal modo ci si invischia ancora una volta pienamente in essa.

65

Il fascino della conoscenza sarebbe piccolo se, sulla via che porta ad essa, non ci fosse da superare tanto pudore.

65*a*

Più di tutto si è disonesti verso il proprio Dio: egli non *deve* peccare!

66

La tendenza a sminuirsi, a farsi derubare, ingannare e sfruttare potrebbe essere il pudore di un dio fra gli uomini.

1. Queste «sentenze» furono composte in maggior parte nel luglio-agosto 1882. Nietzsche aspettava, nella foresta di Tautenburg, Lou Salomé, che si trovava a Bayreuth per assistere, con Elisabeth e Förster, alla prima di *Parsifal*. Che fosse un'attesa d'amore si può arguire dal tipo di idee che vi è espresso, per esempio in 102, 114, 115, 120, 123, 127, 131, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 147, 157.

67

L'amore per uno solo è una barbarie, perché si esercita a spese di tutti gli altri. Anche l'amore per Dio.

68

«Io ho fatto questo» dice la mia memoria. Io non posso aver fatto questo – dice il mio orgoglio e rimane irremovibile. Alla fine è la memoria a cedere.

69

Si è osservata male la vita se non si è vista anche la mano che, per risparmiare, uccide.

70

Se si ha carattere si ha anche una propria, tipica esperienza interiore, che ritorna sempre.

71

Il sapiente come astronomo. – Finché continuerai a sentire le stelle come un «sopra-di-te», ti mancherà sempre lo sguardo dell'uomo della conoscenza.

72

Non la forza, ma la costanza di un alto sentimento fa l'uomo superiore.

73

Chi attinge il proprio ideale, per ciò stesso lo supera.

73a

Più di un pavone nasconde a ogni sguardo la sua ruota – e chiama ciò la sua fierezza.

74

Un uomo di genio è insopportabile se non possiede almeno due altre qualità: gratitudine e pulizia.

75

Il grado e la natura della sessualità in un individuo si estendono fino all'ultimo vertice del suo spirito.

76

In tempo di pace il guerriero si scaglia contro se stesso.

77

Con i propri princìpi si vogliono tiranneggiare o giustificare o onorare o vituperare o nascondere le proprie abitudini. Due persone con gli stessi princìpi vorranno probabilmente, con essi, ancora qualcosa di radicalmente diverso.

78

Chi disprezza se stesso si apprezza tuttavia ancora come disprezzatore.

79

Un'anima che si sa amata ma che essa stessa non ama, rivela la sua feccia: il suo fondo viene alla superficie.

80

Una cosa che si spiega cessa di interessarci. Che cosa intendeva quel dio che suggerì: «Conosci te stesso»? Voleva forse dire «Cessa di interessarti a te stesso! Diventa oggettivo!». E Socrate? E «l'uomo scientifico»?

81

È terribile morire di sete in mezzo al mare. Dovete voi dunque salare subito tanto la vostra verità che essa non estingue neanche più la sete?

82

«Compassione per tutti» sarebbe usare durezza e tirannia con *te*, mio signor vicino!

83

L'istinto. – Quando la casa brucia, si dimentica perfino il pranzo. Sì, ma lo si va a riprendere nella cenere.

84

La donna impara a odiare nella stessa misura in cui disimpara ad affascinare.

85

Le stesse passioni hanno nell'uomo e nella donna tempi diversi. Perciò l'uomo e la donna non cessano di fraintendersi.

86

Le donne stesse hanno, in fondo a ogni vanità personale, ancor sempre un loro impersonale disprezzo per «la donna».

87

Cuore legato, spirito libero. – Se si lega strettamente e si tiene prigioniero il proprio cuore, si possono dare al proprio spirito molte libertà: l'ho già detto una volta. Ma non mi si crede, ammesso che non lo si sappia già ...

88

Delle persone molto accorte si comincia a diffidare quando appaiono imbarazzate.

89

Le esperienze spaventose inducono a domandarsi se colui che le vive non sia qualcosa di spaventoso.

90

Gli uomini gravi e malinconici diventano più leggeri e vengono talvolta alla loro superficie proprio per ciò che rende gravi gli altri, per l'amore e l'odio.

91

Così freddo, così gelido che a sfiorarlo ci si brucia le dita! Inorridisce ogni mano che lo tocca! E proprio perciò molti lo credono ardente.

92

Chi non ha già una volta sacrificato se stesso per la sua buona reputazione?

93

Nell'affabilità non c'è alcun odio per gli uomini, ma appunto perciò fin troppo disprezzo per essi.

94

Maturità dell'uomo: ciò significa aver ritrovato la serietà che si aveva da piccoli nel gioco.

95

Vergognarsi della propria immoralità: è questo un gradino della

scala al termine della quale ci si vergogna anche della propria moralità.

96

Ci si deve congedare dalla vita come Odisseo si congedò da Nausicaa – più benedicendola che essendone innamorati.

97

Cosa, un grand'uomo? Io vedo sempre e solo il commediante del suo proprio ideale.

98

Quando si ammaestra la propria coscienza, essa ci bacia nello stesso momento in cui ci morde.

99

Parla il deluso: «Aspettavo un'eco, ma sentii solo lodi».

100

Davanti a noi stessi, noi ci atteggiamo tutti a persone molto più semplici di quel che non siamo: così ci riposiamo dei nostri simili.

101

Oggigiorno l'uomo della conoscenza amerebbe sentirsi come un imbestiamento di Dio.

102

Scoprire che il proprio amore è ricambiato dovrebbe propriamente raffreddare l'amante verso l'essere amato. «Come, è *esso* tanto modesto da amare anche te? O tanto stupido? Oppure... oppure ...»

103

Il pericolo della felicità. – «Adesso tutto mi va per il meglio, adesso amo ogni destino. Chi ha voglia di essere il mio destino?»

104

Non il loro amore degli uomini, ma l'impotenza del loro amore degli uomini impedisce ai cristiani di oggi di bruciarci.

105

Allo spirito libero, al «devoto della conoscenza», la *pia fraus* va contro il gusto (contro la *sua* devozione) ancor più dell'*impia fraus*. Di qui la sua profonda incomprensione verso la Chiesa, appartenendo egli al tipo «spirito libero», come la *sua* illibertà.

106

Grazie alla musica, le passioni godono di se stesse.

107

Una volta che sia presa la decisione di chiudere le orecchie anche al migliore argomento in contrario: segno di carattere forte. Dunque un'occasionale volontà di stupidità.

108

Non ci sono affatto fenomeni morali; c'è solo un'interpretazione morale dei fenomeni...

109

Molto spesso il delinquente non è all'altezza della sua azione: la rimpicciolisce e la diffama.

110

Raramente gli avvocati di un delinquente sono abbastanza artisti da sfruttare l'orrida bellezza dell'azione a favore del suo autore.

111

La nostra vanità può essere ferita nel modo più grave proprio quando è stato appena ferito il nostro orgoglio.

112

Chi si sente predestinato alla contemplazione e non alla fede, a costui tutti i credenti riescono troppo chiassosi e importuni; egli se ne difende.

113

«Vuoi accattivarti la sua simpatia? Mostrati imbarazzato davanti a lui».

114

L'enorme aspettativa riguardo all'amore sessuale, e la vergogna di questa aspettativa, rovina alle donne ogni prospettiva fin dall'inizio.

115

Dove non entrano amore e odio, la donna si comporta con mediocrità.

116

Le grandi epoche della nostra vita sono quelle in cui troviamo il coraggio di ribattezzare quel che abbiamo di male come quel che abbiamo di meglio.

117

La volontà di superare una passione è alla fine soltanto la volontà di cominciare un'altra o più altre passioni.

118

C'è un'innocenza dell'ammirazione: ce l'ha colui a cui non è ancora venuto in mente che potrebbe un giorno essere ammirato anche lui.

119

Lo schifo per la sporcizia può essere tanto grande da impedirci di pulirci – di «giustificarci».

120

Spesso la sensualità affretta troppo la crescita dell'amore, sicché la radice rimane debole ed è facile da sradicare.

121

È una finezza che Dio abbia imparato il greco quando si è voluto fare scrittore – e che non l'abbia imparato meglio.

122

Rallegrarsi di un elogio è per alcuni solo una cortesia del cuore – e proprio il contrario di una vanità della mente.

123

Anche il concubinato è stato corrotto: dal matrimonio.

124

Chi esulta anche sul rogo, non trionfa sul dolore ma sul fatto di non sentir dolore là dove se lo aspettava. Una similitudine.

125

Quando dobbiamo cambiare opinione su qualcuno, gli facciamo pagare a caro prezzo la scomodità che così ci ha procurato.

126

Un popolo è il giro che la natura fa per arrivare a sei, sette uomini grandi. – Sì, e per poi scansarli.

127

Per tutte le donne perbene la scienza va contro il pudore.

Al riguardo hanno l'impressione come se con quella si volesse guardar loro sotto la pelle – peggio ancora! sotto le vesti e gli ornamenti.

128

Quanto più astratta è la verità che vuoi insegnare, tanto più devi sedurre ad essa anche i sensi.

129

Il diavolo ha per Dio le prospettive più ampie, perciò si tiene così lontano da lui – il diavolo cioè come il più antico amante della conoscenza.

130

Ciò che uno *è* comincia a venir fuori quando il suo talento diminuisce – quando egli cessa di mostrare quel che *sa fare*. Il talento è anche un ornamento; un ornamento è anche un nascondiglio.

131

I sessi si illudono l'uno sul conto dell'altro: ciò fa sì che essi rispettino e amino in fondo solo se stessi (o il loro ideale, per dirlo in modo più garbato). L'uomo vuole la donna pacifica – ma proprio la donna è *essenzialmente* non-pacifica, come la gatta, per quanto si sia esercitata ad avere un aspetto pacifico.

132

Si è puniti soprattutto per le proprie virtù.

133

Chi non sa trovare la strada per il proprio ideale, vive con più frivolezza e sfrontatezza dell'uomo senza ideali.

134

Ogni credibilità, ogni buona coscienza, ogni evidenza della verità proviene innanzi tutto dai sensi.

135

Il fariseismo non è una degenerazione dell'uomo buono: una buona dose di esso è piuttosto la condizione di ogni essere-buono.

136

L'uno cerca chi l'aiuti a partorire i suoi pensieri, l'altro qualcuno da poter aiutare: così nasce un buon dialogo.

137

Nei rapporti con i dotti e gli artisti si sbagliano facilmente i conti in direzione opposta: dietro un dotto notevole si trova non di rado una persona mediocre, e dietro un artista mediocre si trova addirittura spesso un uomo notevolissimo.

138

Noi facciamo anche nella veglia come nel sogno: prima inventiamo e immaginiamo la persona con cui avere a che fare – e poi subito ce ne dimentichiamo.

139

Nella vendetta e nell'amore la donna è più barbara dell'uomo.

140

Consiglio come enigma. – «Se il legame non si deve spezzare, devi prima morderlo».

141

Il basso ventre è la ragione per la quale l'uomo non può credersi tanto facilmente un dio.

142

La parola più pudica che ho sentita: «*Dans le véritable amour c'est l'âme, qui enveloppe le corps*».

143

Ciò che facciamo meglio, proprio ciò la nostra vanità vorrebbe che fosse considerato quel che ci riesce più difficile. Per l'origine di più di una morale.

144

Quando una donna ha tendenze dotte, c'è di solito qualcosa nella sua sessualità che non funziona. Già la sterilità dispone a una certa virilità del gusto; l'uomo è infatti, con licenza, «l'animale sterile».

145

Paragonando complessivamente l'uomo e la donna, si può dire: la donna non avrebbe il genio del farsi bella se non avesse l'istinto del ruolo *secondario*.

146

Chi lotta con i mostri, badi a non diventare un mostro a sua

volta. E se scruti a lungo un abisso, anche l'abisso scruterà dentro di te.

147

Da antiche novelle fiorentine e, inoltre, dalla vita: *buona femmina e mala femmina vuol bastone*[2]. Sacchetti, Nov. 86[3].

148

Indurre il prossimo a farsi una buona opinione, e poi credere sinceramente a quest'opinione del prossimo: chi è bravo a fare questo trucco come le donne?

149

Ciò che un'epoca considera cattivo è di solito un contraccolpo inattuale di quel che una volta era considerato buono, l'atavismo di un più vecchio ideale.

150

Intorno all'eroe tutto diventa tragedia, intorno al semidio tutto diventa dramma satiresco; e intorno a Dio tutto diventa – che cosa? forse «mondo»?

151

Avere un talento non è abbastanza; bisogna averne anche il permesso da voi – non è vero, amici miei?

2. In italiano nel testo.

3. In italiano nel testo. Sacchetti cita un proverbio, ma aggiunge: «Io sono colui che credo che la mala femmina vuole bastone, ma alla buona non è di bisogno». Franco Sacchetti, *Trecento Novelle*, Sansoni, Firenze, 1946, p. 198.

152

«Dove cresce l'albero della conoscenza c'è sempre il Paradiso»: così parlano i serpenti più vecchi e quelli più giovani.

153

Ciò che si fa per amore è sempre al di là del bene e del male.

154

L'obiezione, lo scarto laterale, l'allegra diffidenza, la voglia di burlare sono segni di salute: ogni assoluto appartiene alla patologia.

155

Il senso del tragico aumenta e diminuisce con la sensualità.

156

La pazzia è nei singoli qualcosa di raro, ma nei gruppi, nei partiti, nei popoli e nei tempi è la regola.

157

L'idea del suicidio è un ottimo mezzo di conforto: con essa si superano molte notti cattive.

158

Al nostro istinto più forte, al tiranno in noi, si sottomette non solo la nostra ragione ma anche la nostra coscienza.

159

Si *deve* ricambiare il bene e il male. Ma perché proprio alla persona che ha fatto del bene o del male a noi?

160

Non si ama più abbastanza la propria conoscenza, non appena la si è comunicata ad altri.

161

I poeti sono privi di pudore verso le loro esperienze interiori: le sfruttano.

162

«Il nostro prossimo non è il nostro vicino, ma il vicino del vicino» – così pensa ogni popolo.

163

L'amore porta alla luce le qualità alte e nascoste di chi ama – quel che v'è in lui di raro ed eccezionale; e così trae facilmente in inganno su ciò che in lui costituisce la regola.

164

Gesù disse ai suoi Giudei: «La legge era per i servi. Amate Dio come lo amo io, come figlio suo! Che cosa importa a noi figli di Dio della morale?».

165

Di fronte a ogni partito. – Un pastore ha sempre bisogno anche di un montone-guida – o all'occasione dev'essere egli stesso il montone.

166

Si mente certo con la bocca; ma con la faccia che allora si fa si dice pur sempre la verità.

167

Negli uomini duri gli affetti sono cosa di pudore – e qualcosa di prezioso.

168

Il cristianesimo dette da bere il veleno a Eros. Questi non ne morì, ma ben degenerò, in vizio.

169

Parlare molto di sé può anche essere un mezzo per nascondersi.

170

Nella lode c'è più invadenza che nel biasimo.

171

La compassione nell'uomo della conoscenza muove quasi al riso, come le mani delicate di un ciclope.

172

Per amore degli uomini qualche volta se ne abbraccia uno qualunque (perché non si possono abbracciare tutti). Ma proprio a quell'uno qualunque questo non si può rivelare...

173

Non si odia finché ancora si disprezza. Si odia soltanto quando si stima qualcuno pari o superiore.

174

Anche voi, utilitaristi, amate ogni *utile*[4] solo come *veicolo* delle

4. In latino nel testo.

vostre inclinazioni – anche voi trovate dunque insopportabile il rumore delle sue ruote?

175

Alla fine si ama il proprio desiderio e non la cosa desiderata.

176

La vanità degli altri va contro il nostro gusto solamente quando va anche contro la nostra vanità.

177

Su ciò che è la «veridicità» nessuno è stato ancora abbastanza veridico.

178

Non si crede alle stoltezze delle persone avvedute: quale perdita per i diritti dell'uomo!

179

Le conseguenze delle nostre azioni ci afferrano per i capelli, del tutto indifferenti al fatto che nel frattempo ci siamo «corretti».

180

C'è un'innocenza nella menzogna che è il segno della buona fede in una causa.

181

È disumano benedire là dove si viene maledetti.

182

La confidenza del superiore irrita, perché non può essere ricambiata.

183

«Non che tu mi abbia ingannato, ma che io non ti creda più: questo mi ha scosso».

184

C'è una baldanza della bontà che si presenta come cattiveria.

185

«Egli non mi piace». – Perché? – «Non sono alla sua altezza». – Ha mai qualcuno risposto così?

Jenseits

von Gut und Böse.

Vorspiel

einer

Philosophie der Zukunft.

Von

Friedrich Nietzsche.

Leipzig

Druck und Verlag von C. G. Naumann.

1886.

Frontespizio della prima edizione di *Al di là del bene e del male* (Lipsia, C. G. Naumann, 1886).

Parte quinta

PER LA STORIA NATURALE DELLA MORALE

186

Il sentimento morale è oggi in Europa tanto sottile, tardo, complesso, eccitabile, smaliziato, quanto la relativa «scienza della morale» è ancora giovane, principiante, goffa e maneggiona – un contrasto attraente che diviene talvolta visibile incarnandosi nella stessa persona di un moralista. Già l'espressione «scienza della morale» è, rispetto a ciò che con essa si indica, troppo superba e contraria al *buon* gusto: che suole preferire in genere parole più modeste. Ci si dovrebbe confessare, in tutta severità, *che cosa* qui per molto tempo sarà ancora necessario e *che cosa* soltanto ha per il momento legittimità: cioè la raccolta del materiale, la formulazione e l'organizzazione concettuale di un immenso regno di delicati sentimenti e distinzioni di valore, che vivono, crescono, generano e periscono – e, forse, i tentativi di rendere evidenti le configurazioni ritornanti e più frequenti di questa cristallizzazione vivente – come preparazione di una *tipologia* della morale. Certo, finora non si è stati così modesti. Tutti quanti i filosofi hanno preteso da se stessi, con una gravità rigida che fa ridere, qualcosa di molto più alto, pretenzioso e solenne, non appena si sono messi a trattare della morale come scienza: volevano la *fondazione* della morale – e ogni filosofo ha creduto finora di aver fondato la morale; ma la morale stessa era considerata come «data». Com'era lontano dalla loro goffa alterigia il compito di una descrizione in apparenza insignificante e abbandonato nella polvere e nella muffa, sebbene le mani e i sensi più fini potessero essere difficilmente abbastanza fini per esso! Proprio per questo, che i filosofi della morale conoscevano i *facta* morali soltanto grossolanamente, in un'estrapolazione arbitraria o come abbreviazione fortuita, magari come moralità del loro ambiente, del loro ceto, della loro chiesa, dello spirito del loro tempo, del loro clima e della loro parte di mondo; proprio per questo, che erano male informati e per di più poco desiderosi di noti-

zie circa popoli, tempi, età passate, non riuscirono neanche a vedere i veri e propri problemi della morale: – i quali tutti emergono solamente quando si confrontano tra loro *molte* morali. In ogni «scienza della morale» è mancata finora, per strano che possa suonare, il problema stesso della morale; è mancato il sospetto che ci fosse qui qualcosa di problematico. Quella che i filosofi chiamavano «fondazione della morale» e pretendevano da se stessi, era, vista nella sua giusta luce, soltanto una forma dotta della loro tranquilla *fede* nella morale dominante, un nuovo modo di *esprimerla*, dunque uno stato di fatto all'interno di una determinata moralità, anzi addirittura, in fondo in fondo, una specie di negazione che quella morale *potesse* essere concepita come problema – e in ogni caso il contrario di una verifica, di un'analisi, di una messa in questione, di una vivisezione appunto di questa fede. Si ascolti per esempio con quanta venerabile innocenza ancora Schopenhauer si pone il suo compito, e si traggano le proprie conclusioni sulla scientificità di una «scienza» i cui ultimi maestri parlano ancora come i fanciulli e le vecchie comari: – «il principio», dice egli (pag. 136[1] dei *Problemi fondamentali dell'etica*), «la proposizione principale sul cui contenuto tutti i teorici dell'etica sono *in realtà* d'accordo, *neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva* – è questa *in realtà* la proposizione a cui tutti i teorici dei costumi si sforzano di dare fondamento... il *vero e proprio* fondamento dell'etica, che si cerca da millenni come la pietra filosofale». La difficoltà di fondare la proposizione citata può essere certo grande – come è noto, neanche Schopenhauer ci riuscì –; e chi ha una volta sentito e capito radicalmente quanto sia falsa e di cattivo gusto e sentimentale questa proposizione, in un mondo la cui essenza è volontà di potenza – a costui si può forse ricordare che Schopenhauer, per quanto pessimista, *in realtà* suonava il flauto... Ogni giorno, dopo pranzo. Si legga al riguardo il suo biografo[2]. E sia detto incidentalmente: un pessimista, un negatore di Dio e del mondo, che si *arresta* dinanzi alla morale – che dice di sì e suona il flauto alla morale, alla morale del *neminem laede*: – ma come, è costui in realtà un pessimista?

1. Nietzsche cita dall'edizione Frauenstädt, Leipzig, 1874. Ma il passo citato si trova a p. 137. Cfr. traduzione italiana: *I due problemi fondamentali dell'etica*, Boringhieri, Torino, 1961, p. 212 sg.

2. WILHELM GWINNER, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt* (Arthur Schopenhauer quale l'ho conosciuto), Leipzig, 1862. Gwinner è citato anche in GM, Terza dissertazione, § 19.

187

Anche prescindendo dal valore di affermazioni come: «C'è in noi un imperativo categorico», si può ancor sempre domandare: che cosa rivela una tale affermazione di colui che la fa? Ci sono morali che devono giustificare il loro autore davanti agli altri; altre morali devono tranquillizzarlo e renderlo contento di sé; con altre ancora egli si vuole crocifiggere e umiliare; con altre vuole vendicarsi, con altre nascondersi, con altre trasfigurarsi e porsi al di fuori, in alto e in lontananza. Questa morale serve al suo autore per dimenticare, quella per far dimenticare sé o qualcosa di sé; qualche moralista vorrebbe esercitare sull'umanità potere ed estro creativo; qualche altro, forse proprio anche Kant, dà a intendere con la sua morale: «Ciò che in me merita rispetto, è che io possa obbedire – e per voi non *deve* essere diversamente che per me!». Insomma, anche le morali sono soltanto un *linguaggio mimico delle passioni.*

188

Ogni morale è, al contrario del *laisser aller*, una buona dose di tirannia contro la «natura» e anche contro la «ragione»; ma questa non è ancora un'obiezione contro di essa, giacché allora dovremmo già noi stessi decretare, a nostra volta in base a un'altra morale, che ogni forma di tirannia e di irrazionalità è illegittima. Ciò che è essenziale e inestimabile in ogni morale è che essa sia una lunga costrizione. Per comprendere lo stoicismo o Port-Royal o il puritanesimo, ci si rammenti della costrizione nella quale ogni lingua ha raggiunto forza e libertà – costrizione metrica, tirannia della rima e del ritmo. Quanta pena non si sono dati in ogni popolo i poeti e gli oratori! – non esclusi alcuni prosatori di oggi, nel cui orecchio alberga una coscienza inesorabile – «per amore di una follia»[3], come dicono i babbei utilitaristi, che si credono per questo intelligenti; «per servilismo verso leggi arbitrarie», come dicono gli anarchici[4], che in tal modo si illudono di essere «liberi» e perfino spiriti liberi. Il fatto strano è però che tutto ciò che c'è o c'è stato sulla terra di libertà, finezza, ardimen-

3. Possibile allusione a Eduard von Hartmann. Cfr. F 7[10] primavera-estate 1883.
4. Allusione a Eugen Dühring.

to, danza e sicurezza magistrale, che sia nel pensare stesso o nel governare, o nel parlare e persuadere, nelle arti altrettanto che nelle cose dell'etica, si sia sviluppato soltanto in virtù della «tirannia di tali leggi arbitrarie»; e, detto con tutta serietà, non è scarsa la probabilità che proprio questo sia «natura» e «naturale» – e *non* quel *laisser aller*! Ogni artista sa quanto il suo stato «più naturale» sia lontano dal sentimento del lasciarsi andare, il libero ordinare, porre, disporre, plasmare nei momenti dell'«ispirazione» – e in che modo rigoroso e sottile egli proprio allora obbedisca a mille leggi, che proprio in base alla loro durezza e determinatezza si fanno beffa di ogni formulazione per concetti (anche il concetto più saldo ha, al confronto, qualcosa di fluttuante, di multiforme, di polivalente). L'essenziale, «in cielo e in terra», a quanto pare, è, detto ancora una volta, che si *ubbidisca* a lungo e in una sola direzione: ne risulta e ne risultò sempre, col tempo, qualcosa per cui vale la pena di vivere sulla terra, per esempio virtù, arte, musica, danza, ragione, spiritualità – qualcosa di trasfigurante, di raffinato, di folle e di divino. La lunga illibertà dello spirito, la diffidente costrizione nella comunicabilità dei pensieri, la disciplina che il pensatore s'imponeva di pensare all'interno di una regola ecclesiastica e di corte o in base a presupposti aristotelici, la lunga volontà intellettuale di interpretare tutto ciò che accade secondo uno schema cristiano e di scoprire e giustificare ancora una volta il Dio cristiano anche in ogni contingenza – tutto quanto c'è in questo di violento, arbitrario, duro, orribile, irrazionale, si è rivelato come il mezzo col quale è stata istillata allo spirito europeo la sua forza, la sua curiosità spregiudicata e la sua sottile mobilità; pur ammettendo che è stato per ciò parimenti necessario conculcare, soffocare e rovinare molta insostituibile forza e spirito (giacché qui come dappertutto «la natura» si mostra, qual è, in tutta la sua grandiosità prodiga e *indifferente*, che suscita indignazione ma è aristocratica). Che per millenni gli Europei abbiano pensato soltanto per dimostrare qualcosa – oggi per contro si sospetta ogni pensatore che «vuole dimostrare qualcosa» – che per essi sia stato sempre assodato ciò che *doveva* venir fuori solo come risultato della loro più rigorosa riflessione, come per esempio accadeva una volta nell'astrologia asiatica e come accade ancor oggi nell'innocente interpretazione cristiano-morale degli avvenimenti personali più vicini «a gloria

di Dio» e «a salvazione dell'anima» – questa tirannia, questo arbitrio, questa severa e grandiosa stupidità hanno educato lo spirito; la schiavitù è, a quanto sembra, per l'intelletto grossolano e per quello sottile, un mezzo indispensabile anche per la disciplina e l'educazione spirituale. Ogni morale può essere considerata a questa stregua: è la «natura» in essa che insegna a odiare il *laisser aller*, l'eccessiva libertà e pianta il bisogno di orizzonti limitati e di compiti prossimi – che insegna il *restringimento* della *prospettiva*, e dunque in un certo senso la stupidità, come una condizione di vita e di sviluppo. «Obbedirai, a chicchessia e a lungo: *altrimenti* perirai e perderai l'ultimo rispetto di te stesso» – questo mi sembra essere l'imperativo morale della natura, che certo non è né «categorico», come pretendeva il vecchio Kant (donde l'«altrimenti»), né si rivolge al singolo (che cosa gliene importa del singolo!), ben però a popoli, razze, epoche e classi, ma soprattutto all'intero animale «uomo», *all'uomo*.

189

Le razze laboriose sopportano l'ozio solo con grande molestia. È stato un colpo maestro dell'istinto *inglese*, di santificare e rendere noiosa a tal punto la domenica, che nell'Inglese rinasce inavvertitamente la brama dei suoi giorni feriali e lavorativi – come una specie di *digiuno* saviamente inventato, saviamente intercalato, del genere che si può osservare abbondantemente anche nel mondo antico (sebbene, come è naturale per i popoli meridionali, non proprio in riferimento al lavoro). Ci devono essere digiuni di molte specie; e dappertutto dove regnano istinti e abitudini possenti, i legislatori devono provvedere a introdurre dei giorni intercalari nei quali un tale istinto venga incatenato e impari di nuovo ad aver fame. Considerate da un punto di vista superiore, intere generazioni ed epoche appaiono, quando si presentano affette da qualche fanatismo morale, come tali intervalli di costrizione e digiuno, durante i quali un istinto impara a umiliarsi e a sottomettersi, ma anche a *purificarsi* e ad *acuirsi*; anche singole sette filosofiche (per esempio la Stoa in mezzo alla cultura ellenistica e alla sua aria lasciva, sovraccarica di odori afrodisiaci) permettono un'interpretazione del genere. E con ciò si è anche fatto un accenno per spiegare quel paradosso per cui, proprio nel periodo più cristiano dell'Europa e in genere solo sotto la pressione dei giu-

dizi di valore cristiani, l'istinto sessuale si è sublimato fino a diventare amore (*amour-passion*)[5].

190

C'è qualcosa nella morale di Platone che non appartiene veramente a Platone, ma che si ritrova nella sua filosofia, si potrebbe dire, malgrado Platone: cioè il socratismo[6], per il quale in realtà egli era troppo nobile. «Nessuno vuole recare danno a se stesso, quindi tutto il male accade involontariamente. Giacché l'uomo cattivo causa danno a se stesso: non lo farebbe qualora sapesse che il male è male. Perciò l'uomo cattivo è cattivo solo per un errore; se gli si toglie il suo errore, lo si rende necessariamente buono.» Questo modo di ragionare puzza di *plebe*, che nell'agir male prende in considerazione soltanto le conseguenze nocive e in realtà giudica «è *stupido* agire male», identificando senz'altro il «bene» con «l'utile e il dilettevole». Si può attribuire fin dapprincipio questa stessa origine a ogni utilitarismo morale e seguire il proprio naso: raramente ci si sbaglierà. Con la propria interpretazione, Platone ha fatto di tutto per introdurre nel principio del suo maestro qualcosa di fine e di nobile, e anzitutto se stesso – egli, il più temerario di tutti gli interpreti, che prese l'intero Socrate dalla strada solo come un motivo in voga e una canzone popolare, per variarli all'infinito e fino all'impossibile, ossia in tutte le sue proprie maschere e forme. Sia detto scherzando, e inoltre omericamente: che cos'è mai il Socrate platonico se non

πρόσθε Πλάτων ὄπιθεν τε Πλάτων μέσση τε Χίμαιρα[7].

5. Una delle quattro specie d'amore distinte da Stendhal nel trattato *De l'amour*, 1822. Egli stesso dice di aver preso questa espressione da «una bella donna di Bologna».

6. Tesi di gioventù di Nietzsche. Cfr. conferenza *Socrate e la tragedia* e GT, dal § 12 in poi. Cfr. anche PLATONE, *Gorgia*, 509e.

7. «Platone davanti, Platone didietro e in mezzo la Chimera.» Rielaborazione parodistica di *Iliade*, VI, 181. La chimera di Omero nella traduzione di Vincenzo Monti: «Lïon la testa, il petto capra e drago / La coda; e dalla bocca orrende vampe / Vomitava di foco». Questa parodia ha un precedente nell'antichità. Lo stoico Aristone e il sillografo Timone avevano descritto così Arcesilao: «Platone davanti, Pirrone didietro e in mezzo Diodoro».

191

Il vecchio problema teologico della «fede» e del «sapere» – o, detto più chiaramente, dell'istinto e della ragione – dunque la questione se, ai fini della valutazione delle cose, l'istinto meriti più autorità della ragionevolezza, per la quale si deve valutare e agire secondo motivi, secondo un «perché?», quindi secondo opportunità e utilità – è ancor sempre quell'antico problema morale, quale si presentò per la prima volta nella persona di Socrate e già molto prima del cristianesimo provocò una scissione negli spiriti. Socrate stesso, col gusto derivante dal suo talento – quello di un dialettico superiore – si era bensì messo dapprima dalla parte della ragione; e in verità, che cosa fece per tutta la vita se non ridere sulla goffa inettitudine dei suoi nobili Ateniesi, che erano uomini d'istinto, come tutti gli uomini nobili, e non sapevano mai dare abbastanza ragione dei motivi del loro agire? Ma da ultimo, in silenzio e in segreto, rise anche di se stesso. Trovò in sé, nell'interrogarsi di fronte alla sua coscienza più sottile, la stessa difficoltà e inettitudine. Ma a che scopo, si diceva, staccarsi allora dagli istinti? Bisogna aiutarli e aiutare *anche* la ragione a far valere i loro diritti – bisogna seguire gli istinti, e nello stesso tempo persuadere la ragione a dar loro man forte con buoni ragionamenti. Fu questa la vera *doppiezza* di quel grande e misterioso ironista; egli indusse la sua coscienza ad accettare una specie di autoinganno: in fondo aveva scrutato l'irrazionalità insita nel giudizio morale. Platone, più ingenuo in tali cose e senza la smaliziatezza del plebeo[8], volle, con ogni dispendio di forze – delle forze più grandi che un filosofo abbia mai avuto da spendere! – dimostrare a se stesso che ragione e istinto di per sé cospirano a una sola meta, il bene, «Dio»; e da Platone in poi tutti i teologi e filosofi si sono messi sulla stessa strada – cioè, nelle cose della morale ha vinto finora l'istinto o, come lo chiamano i cristiani, «la fede» o, come lo chiamo io, «il gregge»[9]. Si dovrebbe dunque eccettuare Descartes, il padre del razionalismo (e quindi il nonno della rivoluzione), che riconosceva autorità soltanto alla ragione. Ma la ragione è solo uno strumento, e Descartes era superficiale.

8. Platone era di famiglia aristocratica.

9. Nietzsche comincia a parlare del «gregge» nella *Gaia scienza*, aforismi 116 e 117.

192

Chi ha seguito la storia di una singola scienza trova nel suo sviluppo un filo conduttore per comprendere i più antichi e comuni procedimenti di ogni «sapere e conoscere»: lì come qui si sviluppano anzitutto le ipotesi avventate, le escogitazioni fantasiose, la buona stupida volontà di «credere», la mancanza di diffidenza e pazienza – i nostri sensi imparano tardi, e non imparano mai del tutto, ad essere sottili fedeli e prudenti organi della conoscenza. Al nostro occhio riesce più comodo, in una data occasione, ricreare un'immagine già prodotta altre volte che non trattenere in sé ciò che in un'impressione è diverso e nuovo: per questo ci vuole più forza, più «moralità». Udire qualcosa di nuovo è per l'orecchio penoso e difficile; non ascoltiamo volentieri la musica che non conosciamo. Sentendo parlare un'altra lingua, cerchiamo involontariamente di dare ai suoni che udiamo la forma di parole che ci suonino più familiari e abituali. Così per esempio il Tedesco si costruì una volta, dall'«arcubalista» che aveva sentito, la parola «Armbrust» [= balestra]. Il nuovo trova anche i nostri sensi ostili e recalcitranti; e già nei processi sensoriali «più semplici» dominano in genere affezioni come paura, amore, odio, comprese le affezioni passive della pigrizia. Come oggi è raro che un lettore legga una per una tutte le parole (o addirittura le sillabe) di una pagina – di venti parole ne prende forse cinque a caso e «intuisce» il senso che queste cinque parole hanno presumibilmente – così è altrettanto raro che vediamo un albero esattamente e completamente, con le sue foglie, i suoi rami, il suo colore e la sua forma; ci riesce tanto più facile immaginare un qualsiasi albero approssimativo. Perfino in mezzo alle più strane esperienze interiori facciamo ancora la stessa cosa: creiamo con la fantasia la maggior parte dell'esperienza ed è quasi impossibile costringerci a *non* assistere a un qualsiasi fatto come «inventori». Tutto ciò significa che noi siamo fondamentalmente e da tempo immemorabile *abituati alla menzogna*. O, per esprimerci in modo più virtuoso e ipocrita, insomma in modo più piacevole, si è molto più artisti di quanto non si creda. In un colloquio vivace io vedo spesso il viso della persona con cui parlo, a seconda del pensiero che esprime o che io credo di aver suscitato in lei, così nitidamente e con tale finezza di contorni davanti a me, che questo grado di chiarezza va molto al di là del mio *potere* visivo – la delicatezza del gioco muscolare e dell'espressione dello sguardo *deve*

dunque essere aggiunta dalla mia fantasia. Probabilmente la persona aveva fatto tutt'un'altra faccia o addirittura nessuna.

193

Quidquid luce fuit, tenebris agit[10]: ma anche viceversa. Ciò che viviamo in sogno, sempreché lo viviamo spesso, appartiene alla fine all'economia generale della nostra anima altrettanto di qualsiasi altra cosa vissuta «realmente». In virtù di ciò siamo più ricchi o più poveri, abbiamo un bisogno di più o di meno e infine, anche nel chiaro giorno e persino nei momenti più sereni dei nostro spirito sveglio, veniamo un poco portati dalle abitudini dei nostri sogni. Posto che uno sogni spesso di volare e finalmente, appena si mette a sognare, diventi consapevole di una forza e arte del volo come di un proprio privilegio e anche come della sua personalissima e invidiabile felicità: uno che creda di poter descrivere col più leggero impulso ogni sorta di curve e di angoli, che conosca la sensazione di una certa divina lievità, un innalzarsi senza tensione e sforzo, un abbassarsi senza cedimento e avvilimento – senza *gravità*! – come potrebbe il soggetto di tali esperienze e abitudini oniriche non trovare infine diversamente colorata e determinata anche per il suo giorno di veglia la parola «felicità»? come potrebbe egli non pretendere una felicità *diversa*? Lo «slancio», così come è descritto dai poeti, dev'essere per lui, paragonato a quel «volare», già troppo terrestre, muscolare, violento, già troppo «pesante».

194

La diversità degli uomini si manifesta non soltanto nella diversità delle loro tavole di valori, cioè nel ritenere degni di essere perseguiti beni diversi e anche nell'essere tra loro in disaccordo sul più o meno del valore, sulla gerarchia dei beni comunemente riconosciuti; essa si manifesta ancor più in ciò che significa per loro *avere* e *possedere* effettivamente un bene. Riguardo a una donna, per esempio, già il disporre del suo corpo e il goderne sessualmen-

10. «Tutto ciò che è stato nella luce va verso le tenebre». Fonte non identificata. Forse Lucrezio.

te vale per l'uomo modesto come segno sufficiente e soddisfacente dell'avere e possedere; un altro, nella sua sete di possesso più diffidente ed esigente, vede il «punto interrogativo», ciò che in un tale avere è solo apparenza, e vuole prove più sottili, soprattutto per sapere se la donna non soltanto si dà a lui, ma è anche disposta a lasciare per lui quello che ha o vorrebbe avere. Soltanto *così* ella sarà per lui «posseduta». Ma un terzo non arriva, neanche a questo punto, alla fine del suo diffidare e voler avere; egli si chiede se la donna, quando lascia tutto per lui, non lo faccia magari per un fantasma che si è costruito di lui; vuole essere prima conosciuto profondamente, anzi abissalmente bene, per poter essere in genere amato, osa mettersi a nudo. Sente l'amata pienamente in suo possesso soltanto quando ella non si inganna più su di lui, quando lo ama per la sua diavoleria e nascosta insaziabilità altrettanto che per la sua bontà, pazienza e spiritualità. Quegli vorrebbe possedere un popolo: e tutte le arti superiori di un Cagliostro o di un Catilina gli vanno bene a questo scopo. Un altro, che abbia una sete di possesso più sottile, dice a se stesso: «non si può ingannare là dove si vuole possedere» – si irrita e si impazientisce all'idea che una sua maschera regni sul cuore del popolo: «Dunque mi devo *far* conoscere e, anzitutto, devo conoscere me stesso!». Tra le persone soccorrevoli e caritatevoli si ritrova quasi regolarmente quella goffa astuzia che adatta a sé colui che si deve aiutare, come se egli per esempio «meritasse» aiuto, chiedesse proprio il *loro* aiuto e fosse per dimostrarsi a loro, per ogni aiuto, profondamente riconoscente, attaccato e sottomesso – con queste idee in mente esse dispongono del bisognoso come di una loro proprietà, essendo soprattutto per avidità di possesso soccorrevoli e caritatevoli. Le si trova gelose quando si taglia loro la strada o le si previene nell'aiutare. I genitori fanno involontariamente del figlio qualcosa di simile a loro – chiamano ciò «educazione» – nessuna madre dubita nel profondo del suo cuore di aver generato a se stessa, nel figlio, una sua proprietà, nessun padre mette in questione il proprio diritto di poterlo sottomettere alle *sue* idee e ai suoi giudizi di valore. Anzi, una volta ai padri sembrava giusto disporre a discrezione dei neonati per la vita e per la morte (come tra gli antichi Germani). E come il padre, così oggi anche il maestro, il ceto, il prete, il principe vedono ancora in ogni nuovo essere umano una facile occasione per un nuovo possesso. Donde segue...

195

Gli Ebrei – un popolo «nato per la schiavitù», come dicono Tacito[11] e tutto il mondo antico, «il popolo eletto tra i popoli», come dicono e credono essi stessi – gli Ebrei hanno realizzato quel miracolo nel rovesciamento dei valori, grazie al quale la vita sulla terra ha acquistato per un paio di millenni un fascino nuovo e pericoloso – i loro profeti hanno fuso in una cosa sola «ricco» «senza Dio» «cattivo» «violento» «sensuale» e hanno per la prima volta coniato la parola «mondo» come parola di obbrobrio[12]. In questo rovesciamento dei valori (del quale fa parte l'uso della parola «povero» come sinonimo di «santo» e «amico») sta l'importanza del popolo ebraico: con esso comincia la *rivolta degli schiavi nella morale.*

196

Si può *inferire* che esistano accanto al sole innumerevoli corpi oscuri – corpi che noi non vedremo mai. Questa è, detto tra noi, una similitudine; e uno psicologo della morale legge tutta quanta la scrittura degli astri solamente come un linguaggio di simboli e segni con cui si possono tacere molte cose.

197

Si misconosce radicalmente l'animale da preda e l'uomo da preda (per esempio Cesare Borgia), si misconosce la «natura» fintantoché si cerca una «morbosità» in fondo a queste che sono le più sane di tutte le belve e creature tropicali, o addirittura un «inferno» innato in esse: come hanno fatto finora quasi tutti i moralisti. Sembra che ci sia tra i moralisti un odio per la foresta vergine e per i tropici. E che «l'uomo tropicale» debba essere ad ogni costo discreditato, o come malattia e degenerazione dell'uomo o come proprio inferno e martirio di sé. Perché mai? A favore delle «zone temperate»? A favore degli «uomini temperati»? Dei «morali»? Dei «mediocri»? Questo per il capitolo «Morale come pusillanimità».

11. TACITO, *Storie*, V, 8: «*despectissima pars servientium*» eccetera.

12. Cfr. ERNEST RENAN, *Vie de Jésus* (*Histoire du christianisme. Livre Premier*), Paris, 1883, XI, p. 187 sg.

198[13]

Tutte queste morali che si rivolgono alla singola persona per la sua «felicità», come si dichiara – che altro sono se non proposte di comportamento in relazione al grado di pericolosità in cui la singola persona vive con se stessa? ricette contro le sue passioni, le sue inclinazioni buone e cattive in quanto hanno volontà di potenza e vorrebbero farla da padrone? piccoli e grandi accorgimenti ed espedienti impregnati dell'odore stantio di vecchi rimedi casalinghi e di una saggezza da vecchie comari? Esse sono tutte quante barocche e irragionevoli nella forma – perché si rivolgono a «tutti», perché generalizzano là dove non è dato generalizzare – tutte quante parlano un linguaggio assoluto e si atteggiano ad assolute, tutte quante sono condite non con un solo granello di sale, mentre riescono sopportabili e talvolta perfino seducenti quando imparano a sprigionare odori grevi e pericolosi, soprattutto quello dell'«altro mondo». Tutto questo, misurato alla stregua dell'intelletto, ha poco valore ed è ancora lungi dall'essere «scienza», per non parlare della «sapienza», ma è, detto ancora una volta e ripetuto tre volte, accortezza, accortezza, accortezza, commista a stupidità, stupidità, stupidità – che si tratti di quell'indifferenza e freddezza da statua verso la focosa follia delle passioni, consigliata e prescritta come cura dagli stoici, oppure di quel non più ridere e non più piangere di Spinoza, della sua tanto ingenuamente propugnata distruzione delle passioni per mezzo della loro analisi e vivisezione, o di quella riduzione delle passioni a un'innocua mediocrità, nella quale è lecito soddisfarle, cioè dell'aristotelismo della morale; o anche della morale come godimento delle passioni intenzionalmente assottigliate e spiritualizzate attraverso il simbolismo dell'arte, per esempio come musica, o come amore di Dio e dell'uomo per amore di Dio – giacché nella religione le passioni tornano ad avere diritto di cittadinanza, sempreché...; o infine addirittura di quel condiscendente e malizioso abbandono alle passioni, quale è stato insegnato da Hafis e Goethe, di quell'ardito lasciar cadere le briglie, di quella spirituale-carnale *licentia morum* nel caso eccezionale di vecchi e savi originali e beoni, in cui tutto ciò «non è

13. Attacco alle più illustri «ricette» contro le passioni, dove anche gli uccelli-paradiso Epitteto, Spinoza e Aristotele perdono molte delle loro penne. D'altra parte, però, questa scepsi rende Nietzsche prono all'irrazionalismo della vitalità scatenata.

più molto pericoloso». Anche questo per il capitolo «Morale come pusillanimità».

199

In quanto in ogni tempo, da quando esistono gli uomini, sono esistite anche greggi umane (gruppi familiari, comunità, stirpi, popoli, Stati, Chiese) e sempre moltissimi che ubbidivano rispetto al piccolo numero di coloro che comandavano – in considerazione dunque del fatto che l'ubbidienza è stata finora esercitata e coltivata tra gli uomini meglio e più a lungo di qualsiasi altra cosa, si può fondatamente presumere che oggi il bisogno di essa sia in media innato in ognuno, come una specie di *coscienza formale* che comanda: «qualcosa devi farlo incondizionatamente; qualcosa ometterlo incondizionatamente», insomma «tu devi». Questo bisogno cerca di saziarsi e di riempire la sua forma con un contenuto; allora, a seconda della sua forza, impazienza e tensione, afferra e accetta, poco selettivamente, come un appetito grossolano, qualunque cosa gli venga gridata all'orecchio da chiunque dia un ordine: genitori, insegnanti, leggi, pregiudizi di classe, opinioni pubbliche. La strana limitatezza dello sviluppo umano, i suoi indugi, le sue lungaggini, i suoi frequenti arretramenti e rigiri derivano dal fatto che l'istinto gregario dell'ubbidienza viene ereditato nel modo migliore e a spese dell'arte di comandare. Se per una volta ci si raffigura la progressione di questo fino alle sue ultime aberrazioni, allora si vede infine che i detentori del comando e gli indipendenti mancano addirittura; oppure che soffrono interiormente di cattiva coscienza e sentono l'esigenza, per poter comandare, di fabbricarsi prima un'illusione: cioè come se anche essi non facessero che ubbidire. È questo lo stato di cose che oggi sussiste effettivamente in Europa: io lo chiamo l'ipocrisia morale di coloro che comandano. Essi non sanno difendersi dalla loro cattiva coscienza se non atteggiandosi a esecutori di ordini più antichi o superiori (degli antenati, della costituzione, del diritto, delle leggi o addirittura di Dio) o anche prendendo a prestito dalla mentalità del gregge massime adatte al gregge, per esempio quella di «primi servitori del loro popolo» o quella di «strumenti del bene collettivo». D'altra parte in Europa l'uomo del gregge si dà oggi l'aria di essere l'unica specie umana permessa, ed esalta le sue qualità, per le quali è mite, conciliante e utile al gregge, come le autentiche virtù umane:

vale a dire civismo, benevolenza, rispetto, laboriosità, moderazione, modestia, indulgenza, compassione. Ma per i casi in cui si ritiene di non poter fare a meno di duci e montoni-guida, si fanno oggi tentativi su tentativi di rimpiazzare i capi sommando abili uomini del gregge ad abili uomini del gregge. È questa l'origine per esempio di tutte le costituzioni fondate sul principio di rappresentanza. Quale beneficio, quale riscatto da un'oppressione che stava diventando intollerabile rappresenti a dispetto di tutto ciò, per questi Europei di natura gregaria, l'apparizione di un uomo che comandi in maniera assoluta – l'ultima grande testimonianza di ciò è costituita dagli effetti provocati dalla comparsa di Napoleone. La storia dell'influsso esercitato da Napoleone è quasi la storia della superiore felicità che tutto questo secolo è riuscito a conseguire nei suoi uomini e momenti più preziosi.

200

L'uomo di un'epoca in dissoluzione, la quale getta lo scompiglio tra le razze; che in quanto tale ha in corpo l'eredità di un'origine multiforme, ossia impulsi e metri di valore contrapposti e spesso neanche soltanto contrapposti, i quali lottano gli uni contro gli altri e raramente si danno pace – un tale uomo delle civiltà tarde e delle luci velate sarà in media un uomo piuttosto debole: il suo desiderio più profondo sarà che abbia una buona volta fine la guerra che egli *è*; la felicità gli apparirà, in armonia con una medicina e una mentalità acquietanti (per esempio epicuree o cristiane), principalmente come la felicità del riposo, della pace indisturbata, della sazietà, dell'unità finale, come «sabato dei sabati», per dirla con il santo retore Agostino, che era egli stesso un uomo del genere[14]. Ma se il contrasto e la guerra agiscono in una tale natura come uno stimolo vitale e un solletico *in più* – e se, d'altra parte, in aggiunta ai suoi impulsi possenti e inconciliabili, egli ha ereditato e coltivato un'autentica maestria e sottigliezza nel guerreggiare con se stesso, e quindi il dominio di sé, l'inganno di sé: ecco che sorgono quegli uomini magicamente inafferrabili e impenetrabili, quegli uomini enigmatici predestinati a vincere e a sedurre, le cui espressioni più belle sono

14. Cfr. AGOSTINO, *Le confessioni*, 36, Einaudi, Torino, 1966, p. 319.

Alcibiade e Cesare (ai quali aggiungerei volentieri Federico II di Hohenstaufen, a mio gusto il *primo* Europeo), e tra gli artisti forse Lionardo da Vinci. Essi fanno la loro apparizione esattamente nelle stesse epoche in cui si affaccia alla ribalta quel tipo più debole, col suo desiderio di quiete: i due tipi sono connessi tra loro e scaturiscono dalle stesse cause.

201

Finché l'utilità che domina nelle valutazioni morali è soltanto l'utilità del gregge, finché lo sguardo è rivolto unicamente alla conservazione della comunità, e si cerca l'immoralità esattamente ed esclusivamente in quel che sembra pericoloso per il sussistere della comunità: fino ad allora non ci può essere ancora una «morale dell'amore del prossimo». Pur ammettendo che anche qui si trovi già un piccolo costante esercizio di rispetto, compassione, equità, mitezza e reciprocità nel prestarsi aiuto; pur ammettendo che anche in questo stato della società siano già attivi tutti quegli impulsi che saranno in seguito insigniti di nomi onorifici come «virtù» e alla fine coincideranno quasi con il concetto di «moralità»: bisogna dire che in una tale epoca essi non appartengono ancora affatto al regno delle valutazioni morali – sono ancora *extramorali*. Un atto di compassione per esempio, nell'epoca migliore dei Romani, non è detto né buono né cattivo, né morale né immorale; e anche se viene lodato, con questa lode si concilia nel modo migliore una specie di indignato disprezzo non appena cioè esso viene paragonato a un qualunque atto che serva a promuovere il tutto, la *res publica*. Alla fine «l'amore del prossimo» è sempre qualcosa di secondario, di parzialmente convenzionale e di arbitrario-apparente rispetto alla *paura del prossimo*. Una volta che la compagine sociale appaia nel suo complesso stabilita e assicurata contro i pericoli esterni, è questa paura del prossimo che torna a creare nuove prospettive al valutare morale. Determinati istinti forti e pericolosi, come lo spirito d'iniziativa, la temerarietà, la vendicatività, la scaltrezza, la rapacità, la sete di dominio, che fino allora avevano dovuto essere non solo onorati nel senso dell'utilità pubblica – naturalmente sotto nomi diversi da quelli appena menzionati – ma anche allevati e coltivati (perché se ne aveva costantemente bisogno nel pericolo del tutto contro i nemici del tutto), vengono ormai sentiti con intensità raddoppiata nella loro pericolosità – oggi

che mancano per essi i canali di deflusso – e a poco a poco stigmatizzati e abbandonati alla calunnia come immorali. Ora salgono agli onori morali gli istinti e le inclinazioni opposti; passo dopo passo l'istinto del gregge trae la sua conclusione. Quanto o quanto poco pericolo ci sia per la collettività o per l'uguaglianza in un'opinione, in uno stato d'animo e in una passione, in una volontà, in un'attitudine: è questa oggi la prospettiva morale; la paura è anche qui la madre della morale. Quando, esplodendo passionalmente, gli istinti più alti e più forti sospingono l'individuo di gran lunga al di là e al di sopra della media e della bassezza della coscienza del gregge, perisce nella comunità la coscienza di sé, si spezza la sua fede in se stessa, per così dire la sua colonna vertebrale; per conseguenza, proprio questi istinti vengono stigmatizzati e denigrati. L'alta spiritualità indipendente, la volontà di far parte per sé, la grande ragione vengono già sentite come pericoli; tutto ciò che solleva l'individuo al di sopra del gregge e fa paura al prossimo, viene da ora in poi detto *cattivo;* ai princìpi di equità, di modestia, di integrazione sociale, di uguaglianza, alla *mediocrità* dei desideri, vengono conferiti nomi e onori morali. Infine, in una situazione molto pacifica, viene sempre più a mancare l'occasione e la necessità di educare i propri sentimenti al rigore e alla durezza; e ora ogni rigore, anche nella giustizia, comincia a disturbare la coscienza; un'alta e dura nobiltà e responsabilità di sé offende quasi e suscita diffidenza, «l'agnello» e ancor più «la pecora» salgono in considerazione. Nella storia della società c'è un punto di morboso infrollimento e snervamento in cui essa prende partito per colui stesso che la danneggia, il *delinquente*, e ciò in tutta serietà e onestà. Punire: ciò le sembra in qualche modo iniquo – certo è che l'idea della «punizione» e del «dover punire» le fa male, le fa paura. «Non basta renderlo *inoffensivo*? A che ancora punirlo? Il punire è in se stesso terribile!» Con questa domanda la morale del gregge, la morale della pusillanimità, trae la sua ultima conseguenza. Posto che si potesse in generale eliminare il pericolo, la causa del temere, si sarebbe con ciò eliminata anche questa morale: essa non sarebbe più necessaria, non *si considererebbe* più necessaria! Chi analizza la coscienza dell'Europeo odierno, dovrà tirar fuori da mille pieghe e nascondigli morali sempre lo stesso imperativo, l'imperativo della pusillanimità del gregge: «Noi vogliamo che un bel giorno *non ci sia niente più da temere!*». Un bel giorno – la volontà e la via *che portano a ciò* si chiamano oggi, dappertutto in Europa, il «progresso».

202

Diciamo subito ancora una volta ciò che abbiamo detto già cento volte: giacché oggi le orecchie non sono ben disposte a intendere queste verità – le *nostre* verità. Sappiamo già abbastanza come suoni offensivo che uno annoveri in genere, senza fronzoli e non per metafora, l'uomo tra gli animali; ma ci verrà addossata quasi come una *colpa* che noi proprio in riferimento agli uomini delle «idee moderne» ci serviamo costantemente delle espressioni «gregge», «istinti del gregge» e simili. Ma che importa? Non possiamo fare diversamente: perché proprio in questo sta la novità della nostra visione. Noi abbiamo trovato che, in tutti i principali giudizi morali, l'Europa ha raggiunto l'unanimità, considerando anche i paesi che sono sotto l'influsso dell'Europa. Si vede che in Europa si *sa* ciò che Socrate diceva di non sapere, e ciò che un antico e famoso serpente promise una volta di insegnare – oggi «si sa»[15] che cosa sia il bene e il male. Allora deve suonar duro e riuscire male accetto alle orecchie che noi insistiamo sempre di nuovo su questo punto: ciò che qui crede di sapere, ciò che qui con la sua lode e il suo biasimo celebra se stesso, chiama buono se stesso, è l'istinto dell'animale del gregge uomo: il quale è riuscito e riesce sempre più a sfondare, a prevalere e a dominare su altri istinti, in conformità della crescente convergenza e assimilazione fisiologica di cui è sintomo. *La morale è oggi in Europa la morale del gregge:* cioè soltanto, per come intendiamo noi le cose, una specie di morale umana accanto alla quale, davanti alla quale e dietro alla quale sono o dovrebbero essere possibili molte altre morali, soprattutto morali *superiori.* Ma contro una tale «possibilità», contro un tale «dovrebbero», questa morale si difende con tutte le sue forze. Essa dice ostinata e implacabile: «Io sono la morale stessa, e non c'è altra morale all'infuori di me!» – anzi, con l'aiuto di una religione che appagava e lusingava i desideri più sublimi degli animali del gregge, siamo arrivati al punto da trovare noi stessi anche nelle istituzioni politiche e sociali un'espressione sempre più visibile di questa morale: il movimento *democratico* raccoglie l'eredità di quello cristiano. Che però il suo ritmo sia ancora troppo lento e sonnolento per gli impazienti, per i malati e gli intossicati del suddetto istinto, è

15. *Leitmotiv* ironico del secondo discorso di Zarathustra, *Delle cattedre della virtù.*

attestato dall'urlio sempre più furibondo, dal digrignar di denti sempre più scoperto della canea anarchica che si aggira oggi per le strade della cultura europea: apparentemente in contrasto con i pacifici e laboriosi democratici e ideologi rivoluzionari e ancor più con i balordi filosofastri e utopisti della fratellanza, che si chiamano socialisti e vogliono la «società libera», ma in verità d'accordo con tutti costoro nella radicale e istintiva ostilità ad ogni altra forma di società che quella del gregge *autonomo* (che arriva fino al rifiuto dei concetti di «padrone» e «servo» – *ni dieu ni maître* suona una formula socialista); d'accordo nella tenace resistenza a ogni pretesa speciale, a ogni diritto e prerogativa speciali (cioè in definitiva a *ogni* diritto, perché là dove tutti sono uguali nessuno ha più bisogno di «diritti»); d'accordo nella diffidenza verso la giustizia punitiva (come se fosse una violenza fatta al più debole, un torto fatto a ciò che è un portato *necessario* di ogni società precedente); ma altrettanto d'accordo nella religione della pietà, nella profonda simpatia per tutto ciò che sente, vive, soffre (verso il basso fino all'animale, verso l'alto fino a «Dio»: l'aberrazione della «pietà per Dio» è tipica di un'epoca democratica); d'accordo tutti quanti nel grido e nell'impazienza della compassione, nell'odio mortale per il dolore in genere, nella quasi femminea incapacità, di fronte ad esso, di restare a guardare, di *lasciar* soffrire; d'accordo nell'involontario offuscamento e infrollimento, in balìa dei quali l'Europa sembra minacciata da un nuovo buddhismo; d'accordo nella fede nella morale della pietà *collettiva*, come se fosse la morale in sé, il vertice, il vertice *raggiunto* dagli uomini, l'unica speranza dell'avvenire, la consolazione del presente, il grande riscatto di tutte le colpe del passato – d'accordo tutti quanti nel credere alla collettività come *redentrice*, al gregge dunque, in «sé» ...

203

Noi, che siamo di una fede diversa – noi, per i quali il movimento democratico non è soltanto una forma di decadenza dell'organizzazione politica, ma anche una forma di decadenza, ossia di rimpicciolimento dell'uomo, un suo mediocrizzarsi e svilirsi: a che cosa dobbiamo appigliarci con le nostre speranze? A *filosofi nuovi*, non resta altra scelta; a spiriti abbastanza forti e originali per dare impulso a valutazioni opposte e per trasvalutare, rovesciare i «valori eterni»; a precursori, a uomini dell'avvenire, i quali stringano nel presen-

te il vincolo e il nodo che costringerà la volontà di millenni a prendere *nuove* strade. Per insegnare all'uomo che l'avvenire dell'uomo è la sua *volontà*, dipende da una volontà umana, e per preparare grandi azzardi e tentativi totali di disciplina e di allevamento, onde por fine in tal modo a quell'orribile dominio dell'assurdo e del caso che si è chiamato finora «storia» – l'assurdo del «più gran numero» è solo la sua ultima forma – per questo sarà un giorno necessaria una nuova specie di filosofi e di capitani, di fronte alla cui immagine tutti gli spiriti nascosti, terribili e benevoli che sono esistiti sulla terra sembreranno pallidi e rimpiccioliti. È l'immagine di tali condottieri che ci sta davanti agli occhi: – posso dirlo ad alta voce, spiriti liberi? Le circostanze che bisognerebbe in parte creare e in parte sfruttare per farli nascere; le vie e le prove presumibili, per mezzo delle quali un'anima possa sorgere a una tale altezza e forza da sentirsi *costretta* ad affrontare questi compiti; una trasvalutazione dei valori sotto la cui nuova pressione e il cui martello la coscienza si tempri, il cuore si trasformi in bronzo, in modo da poter sopportare il peso di una tale responsabilità; d'altra parte la necessità di tali condottieri, il tremendo pericolo che essi non ci siano o falliscano o degenerino – sono queste le *nostre* vere preoccupazioni e i nostri rabbuiamenti, lo sapete, spiriti liberi? sono questi i nostri pesanti lontani pensieri e temporali, che passano sopra il cielo della *nostra* vita. Ci sono pochi dolori così acuti come quello di aver visto, scrutato e rivissuto intimamente una volta la vicenda di un uomo straordinario che si è allontanato dalla sua strada e ha degenerato. Ma chi ha l'occhio raro per il pericolo complessivo che «l'uomo» stesso *degeneri*, chi, come noi, si è reso conto della mostruosa casualità che finora ha giocato il suo gioco in relazione all'avvenire dell'uomo – un gioco a cui non ha partecipato nessuna mano e nemmeno un «dito di Dio»! – chi si rende conto della rovinosa fatalità che si cela nella sciocca dabbenaggine e nella cieca fiducia delle «idee moderne», e ancor più in tutta la morale cristiano-europea: costui soffre di un'angoscia alla quale non se ne può paragonare nessun'altra – anzi abbraccerà con un solo sguardo tutto quel che ancora si potrebbe *coltivare nell'uomo* col favore di una concentrazione e intensificazione delle forze e dei compiti, sa con tutto il sapere della sua coscienza come l'uomo non sia ancora esaurito per le più grandi possibilità, e quanto spesso già il tipo uomo sia stato sul punto di prendere decisioni misteriose e strade nuove – sa ancora meglio, per il suo ricordo più doloroso, su quali

miserabili cose delle realtà in divenire del più alto rango esse si siano per solito, finora, infrante, sfasciate, inabissate, divenendo esse stesse miserabili. *La degenerazione totale dell'uomo*, giù giù fino a quello che ai babbei e agli zucconi socialisti appare il loro «uomo dell'avvenire» – il loro ideale! – questa degenerazione e riduzione dell'uomo a un perfetto animale del gregge (o, com'essi dicono, a uomo della «società libera»), questo imbestiamento dell'uomo fino alla sua trasformazione in animale nano degli uguali diritti e pretese è *possibile*, non c'è alcun dubbio! Chi ha meditato una volta fino in fondo su questa possibilità, conosce una nausea in più rispetto agli altri uomini – e forse anche un nuovo *compito*...

Parte sesta

NOI DOTTI

204

A rischio di dimostrare anche qui che il moralismo è quello che è sempre stato – cioè un impavido *montrer ses plaies*, stando a Balzac – oso contrappormi a uno sconveniente e pregiudizievole spostamento gerarchico che oggi minaccia di prodursi, del tutto inavvertitamente e quasi con buona coscienza, tra scienza e filosofia. Voglio dire, si deve avere il diritto, in base alla propria *esperienza* – e non significa esperienza, come mi vuol sembrare, sempre cattiva esperienza? – di prendere la parola su una tale superiore questione di gerarchia: per non parlare come i ciechi del colore o come le donne e gli artisti *contro* la scienza («Oh, questa brutta scienza!» sospira il loro istinto e pudore, «essa scopre sempre *gli altarini*!»). La dichiarazione d'indipendenza dell'uomo di scienza, la sua emancipazione dalla filosofia, è una delle più sottili ripercussioni dei fatti e misfatti della democrazia: l'autoglorificazione e l'autoinnalzamento del dotto sono oggi dappertutto in piena fioritura e nella loro migliore primavera – col che non è ancora detto che in questo caso la lode di sé mandi un buon profumo[1]. «Via tutti i padroni!» – così grida anche qui l'istinto plebeo; e la scienza, dopo essersi difesa con grandissimo successo contro la teologia di cui era stata per troppo tempo l'«ancella», si è messa ora, con grande superbia e stoltezza, a dettar legge alla filosofia e a farla a sua volta da «padrona» – che cosa dico? a farla da *filosofa*. La mia memoria – la memoria di un uomo di scienza[2], con licenza parlando! – rigurgita delle arroganti ingenuità che ho sentito proclamare sulla filosofia e sui filosofi da giovani scienziati e da vecchi medici (per non parlare dei più eruditi e presuntuosi fra tutti i dotti, i filologi e i pedagoghi,

1. In tedesco: «Eigenlob stinkt», la lode di sé puzza.
2. La filologia, evidentemente.

che sono entrambe le cose per professione). Ora era lo specialista e chi se ne sta rintanato nel suo angolo, che si mettevano in genere istintivamente sulla difensiva di fronte a ogni compito e capacità sintetici, ora l'operaio laborioso, che aveva fiutato un odore di *otium* e di aristocratica prosperità nell'economia spirituale del filosofo e se ne sentiva danneggiato e rimpicciolito. Ora era l'acromatopsia dell'uomo utilitario, il quale nella filosofia non vede nient'altro che una serie di sistemi *confutati* e uno sperpero di energia che «non serve» a niente. Ora saltava fuori il timore di un misticismo camuffato e di una camuffata correzione dei confini del conoscere, ora il disprezzo di singoli filosofi che si era involontariamente generalizzato in disprezzo della filosofia. Più spesso infine ho trovato in giovani dotti, dietro l'altezzosa disistima della filosofia, la ripercussione negativa di un filosofo stesso, a cui si era bensì rifiutata l'obbedienza in blocco, ma non ci si era sottratti all'influsso dei suoi giudizi di condanna su altri filosofi – col risultato di una disposizione generalmente ostile verso ogni filosofia. (Di questo genere mi sembra sia per esempio l'influsso esercitato da Schopenhauer sulla Germania moderna: con la sua furia ininteligente contro Hegel, egli riuscì a tagliar fuori tutta l'ultima generazione di Tedeschi dal rapporto con la cultura tedesca, la quale cultura, tutto sommato, è stata un culmine e un affinamento divinatorio del *senso storico*[3]; ma proprio su questo punto Schopenhauer stesso era povero, non-ricettivo e non-tedesco fino alla genialità). In generale e calcolando all'ingrosso, può essere stato soprattutto l'umano-troppo-umano, insomma la meschinità degli stessi filosofi moderni, quel che ha provocato la perdita della soggezione verso la filosofia e ha aperto le porte all'istinto plebeo. Ci si confessi dunque fino a che punto manchi, nel mondo moderno, tutta la razza degli Eracliti, dei Platoni e degli Empedocli o comunque si siano chiamati tutti questi regali e magnifici eremiti dello spirito; e con quale buon diritto, di fronte a rappresentanti della filosofia come quelli che oggi, grazie alla moda, sono altrettanto acclamati che disistimati – in Germania per esempio i due leoni di Berlino, l'anarchico Eugen Dühring e l'amalgamista Eduard von Hartmann – un bravo uomo di scienza *possa* sentirsi di razza e origine migliore. È in particolare la vista di quei filosofi

3. Ma nell'«inattuale» su David Strauss, 6, Nietzsche dice contro di lui: «Chi si è una volta ammalato di hegelite e schleiermacherite, non se ne rimetterà più del tutto».

del guazzabuglio che si chiamano «filosofi della realtà» o «positivisti», che è in grado di suscitare una pericolosa diffidenza nell'anima di un dotto giovane e ambizioso; quelli sono infatti, nel caso migliore, essi stessi dotti e specialisti, lo si tocca con mano! – sono anzi tutti quanti degli uomini vinti e *ricondotti* sotto la sovranità della scienza, che una volta, in passato, avevano voluto da sé un *dippiú* senza avere il diritto a questo «dippiú» e alla sua responsabilità – e che oggi, rispettabili, arrabbiati, vendicativi, rappresentano con la parola e con l'azione l'*incredulità* verso la missione di guida e la sovranità della filosofia. Ma infine, come potrebbe essere altrimenti? La scienza è oggi in pieno rigoglio e porta scritti in fronte i molti segni della sua buona coscienza, mentre ciò a cui si è gradualmente abbassata tutta la filosofia moderna, questo resto di filosofia di oggi, suscita contro di sé sfiducia e malumore quando non irrisione e compassione. La filosofia ridotta alla «gnoseologia», di fatto niente più di una timida epochistica e dottrina dell'astinenza: una filosofia che non ce la fa affatto a oltrepassare la soglia e *rifiuta* meschinamente a se stessa il diritto d'ingresso – questa è una filosofia all'ultimo respiro, una fine, un'agonia, qualcosa che fa pietà. Come potrebbe, una tale filosofia, *dominare?*

205

I pericoli per lo sviluppo del filosofo sono oggi in verità tali e tanti, che si può dubitare che questo frutto possa in genere giungere ancora a maturazione. La vastità delle scienze e la torre che esse innalzano sono cresciute a dismisura, e con esse anche la probabilità che il filosofo già come discente si stanchi o si lasci trattenere e «specializzare» in qualche luogo, in modo da non pervenire più affatto al suo culmine, cioè a dominare le cose dall'alto, a scrutarle intorno a sé e a *contemplarle sotto di sé.* Oppure arriva su troppo tardi, quando il suo tempo migliore e la sua migliore energia sono consumati; o danneggiato, involgarito, degenerato, sicché il suo sguardo, il suo giudizio di valore generale non significa più molto. Proprio la finezza della sua coscienza intellettuale lo fa forse esitare e indugiare lungo il cammino; egli teme di essere sviato verso il dilettantismo, di diventare un millepiedi e un milletentacoli, sa fin troppo bene che chi ha perduto il rispetto di sé, anche come uomo della conoscenza non impera più, non *guida* più; dovrebbe allora già voler diventare un grande commediante, un Cagliostro filosofico e un accalappiatore di spi-

riti, insomma un seduttore. Questa sarebbe alla fine una questione di gusto, se non fosse addirittura una questione di coscienza. A ciò si aggiunge, per raddoppiare ancora una volta la difficoltà del filosofo, che egli pretende da sé un giudizio, un sì o un no non sulle scienze, bensì sulla vita e sul valore della vita – che impara malvolentieri a credere di avere un diritto o magari un dovere per questo giudizio e di dover cercare la sua via verso questo diritto e questa fede solo in base alle esperienze più vaste – forse alle più disturbanti e devastanti – e spesso esitando, dubitando, ammutolendo. In realtà per molto tempo la moltitudine ha misconosciuto il filosofo e lo ha scambiato o per l'uomo della scienza e il dotto ideale o per l'esaltato e inebriato di Dio, di elevata religiosità, desensualizzato e «smondanizzato»; e se ancora oggi si sente lodare qualcuno perché vive «saggiamente» o «come un filosofo», ciò non significa quasi niente più che «accortamente e in disparte». La saggezza, al popolo, sembra una specie di fuga, un mezzo e un trucco per trarsi fuori da un cattivo gioco; ma il vero filosofo – non sembra così *a noi*, amici miei? – vive «non-filosoficamente» e «non-saggiamente», soprattutto *non-accortamente*, e sente il peso e il dovere di cento tentativi e tentazioni di vita – rischia *se stesso* costantemente, gioca *il* cattivo gioco...

206

Rispetto al genio, cioè a un essere che o *genera o partorisce*, prendendo queste due parole nel loro senso più ampio – il dotto, lo scienziato medio ha sempre qualcosa della vecchia zitella: giacché al pari di questa non s'intende delle due principali funzioni umane. In realtà, si riconosce agli uni e alle altre, ai dotti e alle zitelle, a mo' di indennizzo, la rispettabilità – in questi casi si sottolinea la rispettabilità – e se ne ha anche, per il fatto di essere costretti a questo riconoscimento, la stessa aggiunta di fastidio. Ma guardiamo più precisamente: che cos'è l'uomo di scienza? In primo luogo un tipo d'uomo non nobile, con le virtù di un tipo d'uomo non nobile, cioè non dominatore, non autoritario e neanche autosufficiente; ha laboriosità, paziente e ordinato allineamento, regolarità e misura nelle sue facoltà ed esigenze, ha l'istinto dei suoi simili e di ciò che occorre ai suoi simili, per esempio quel tanto di indipendenza e di pascolo verde senza di cui non c'è pace nel lavoro, quella pretesa agli onori e ai riconoscimenti (che presuppone anzitutto e soprattutto la capacità di

riconoscere e di essere riconosciuti), quella solarità del buon nome, quella costante conferma del suo valore e della sua utilità, con cui si deve sempre di nuovo superare l'intima *sfiducia*, ciò che sta in fondo al cuore di tutti gli uomini dipendenti e di tutti gli animali del gregge. Il dotto ha, come è logico, anche le malattie e le cattive maniere di una razza non nobile: è ricco di invidiuzze e ha un occhio di lince per quanto hanno di basso quelle nature alla cui altezza egli non può salire. Dà confidenza, ma solo come uno che si lasci andare, non come uno che si lasci *scorrere*; e proprio davanti all'uomo del grande flusso se ne sta tanto più freddo e rinchiuso – il suo occhio è allora come un lago piatto e ripugnante, che nessun entusiasmo, nessuna partecipazione increspa più. Le cose più cattive e pericolose di cui un dotto è capace gli vengono dall'istinto di mediocrità tipico della sua schiatta: da quel gesuitismo della mediocrità che opera istintivamente all'annientamento dell'uomo d'eccezione e cerca di spezzare o – ancora meglio! – di allentare ogni arco teso. Allentarlo cioè con riguardo, con la mano che risparmia naturalmente – *allentare* con pietà confidenziale: è questa la vera e propria arte del gesuitismo, che ha sempre saputo intrufolarsi come religione della pietà.

207

Per quanto si possa andare incontro con gratitudine allo spirito *oggettivo* – e chi non è stato almeno una volta sazio fino a morirne di tutto il soggettivo e della sua maledetta ipsissimosità? – si deve alla fine imparare la prudenza anche verso la propria gratitudine e porre un freno all'esagerazione con cui la rinuncia a se stessi e la spersonalizzazione dello spirito vengono celebrati in questi ultimi tempi quasi come un fine in sé, come una redenzione e una trasfigurazione. Ciò avviene di solito specialmente nella scuola dei pessimisti, che ha anche buoni motivi per tributare da parte sua i massimi onori al «conoscere disinteressato». L'uomo oggettivo, che non bestemmia e non impreca più come il pessimista, il dotto *ideale* in cui l'istinto scientifico, dopo mille tentativi falliti e semifalliti, giunge infine a fiorire e a sfiorire, è sicuramente uno degli strumenti più preziosi che ci siano; ma è nelle mani di qualcuno più potente. È solo uno strumento, diciamo: è uno *specchio* – non è un «fine a se stesso». L'uomo oggettivo è effettivamente uno specchio: abituato, di fronte a tutto ciò che vuol essere conosciuto, a sottomettersi, senza alcun altro pia-

cere che quello dato dal conoscere, dal «rispecchiare» – aspetta finché non venga qualcosa per stendersi allora delicatamente, in modo che neanche i passi leggeri e lo scivolar via di esseri spettrali vadano perduti sulla sua pelle e superficie. Ciò che in lui resta ancora di personale gli sembra casuale, spesso arbitrario e ancora più spesso molesto, fino a tal punto è divenuto per se stesso un passaggio e un riflesso di personaggi e avvenimenti estranei. Sforzandosi, torna col pensiero a «se stesso», non di rado in maniera sbagliata; si prende facilmente per qualche altro, fa confusione per quanto riguarda i suoi bisogni urgenti e soltanto in questo è rozzo e trascurato. Forse è tormentato dalla salute o dalla meschinità e dal tanfo di chiuso che emana dalla moglie e dall'amico, o dalla mancanza di compagni e di compagnia – sì, si costringe a riflettere sulla sua pena, ma invano! Già il suo pensiero scivola via, verso il caso *più generale*, e l'indomani non sa più di quel che sapeva ieri circa il modo migliore di venirgli in aiuto. Ha perduto la serietà verso se stesso e anche il tempo; è sereno *non* per mancanza di preoccupazioni ma per mancanza di dita e appigli per le *sue* preoccupazioni. L'abituale condiscendenza verso ogni cosa e ogni vicenda, la solare e disinvolta ospitalità con cui accoglie tutto ciò in cui si imbatte, il suo tipo di benevolenza irriguardosa, di noncuranza pericolosa circa il Sì e il No: ah, ci sono tanti casi in cui è costretto a scontare queste sue virtù! – e come essere umano in genere diventa fin troppo facilmente il *caput mortuum* di queste virtù. Se si vuole da lui amore e odio, voglio dire amore e odio come li comandano Dio, donna e animale, egli farà quel che potrà e darà quel che potrà. Ma non bisognerà meravigliarsi se non sarà molto – se proprio in ciò egli si mostrerà inautentico, fragile, problematico e marcio. Il suo amore è voluto, il suo odio artificiale e piuttosto un *tour de force*, una piccola vanità ed esagerazione. È appunto autentico solamente nella misura in cui può essere anche oggettivo; solamente nel suo sereno totalismo è ancora «natura» e «naturale». La sua anima rispecchiante ed eternamente levigantesi non sa più affermare, non sa più negare; egli non comanda e neanche distrugge. «*Je ne méprise presque rien*» – dice con Leibniz. Non si trascuri e non si sottovaluti il *presque*! Non è nemmeno un uomo modello: non precede e non segue nessuno; si colloca in genere troppo lontano per poter avere un motivo di prendere partito tra il bene e il male. Se per tanto tempo lo si è confuso con il *filosofo*, con l'educatore cesareo e il despota della cultura, gli si è fatto troppo onore, sal-

tando di lui la cosa essenziale – egli è uno strumento, un pezzo di schiavo, anche se, certo, il tipo di schiavo più sublime, e in sé niente – *presque rien*! L'uomo oggettivo è uno strumento, uno strumento di misura e uno specchio artisticamente lavorato: prezioso, facile a rompersi e ad offuscarsi, che si deve curare e tenere in onore; ma non è un fine, non un esito e non un'ascesa, non un uomo completo in cui si giustifichi il *resto* dell'esistenza, non una conclusione – e ancor meno un inizio, una generazione e causa prima, niente di vigoroso, di possente, che si regga su se stesso, che voglia essere signore; è invece solo un vaso delicato, soffiato, mobile, che deve – aspettare un qualunque contenuto per assumerne la forma – per solito un uomo senza un qualunque contenuto, un uomo «senza se stesso». Quindi anche un niente per le donne, sia detto fra parentesi.

208

Quando oggi un filosofo fa intendere di non essere uno scettico – e spero lo si sia ricavato dalla descrizione appena data dello spirito oggettivo – tutti lo stanno a sentire malvolentieri; lo si sogguarda, dopo, con una certa soggezione, gli si vorrebbero fare tante, tante domande... anzi, tra gli ascoltatori pavidi, come oggi ce ne sono tanti, egli è considerato da allora in poi pericoloso. È per loro come se udissero di lontano, nel suo rifiuto dello scetticismo, un qualche sinistro, minaccioso brontolio, come se da qualche parte venisse sperimentato un nuovo esplosivo, una dinamite dello spirito, forse una nichilina russa di recente scoperta, un pessimismo *bonae voluntatis*, che non soltanto dice no, vuole il No, ma – orribile a pensarsi! *fa* no. Contro questa specie di «buona volontà» – una volontà di negare realmente, attivamente la vita – non esiste oggi, notoriamente, nessun sonnifero e calmante migliore dello scetticismo, il dolce, amabile e cullante papavero dello scetticismo; e Amleto stesso viene oggi prescritto dai medici del tempo contro lo «spirito» e il suo rumoreggiare nel sottosuolo. «Non abbiamo già tutti le orecchie piene di rumori sgradevoli?» dice lo scettico, come amico della tranquillità e quasi come una specie di agente di pubblica sicurezza; «Questo No sotterraneo è terribile! State zitte una buona volta, voi talpe pessimiste!». Lo scettico cioè, questa creatura delicata, si spaventa per ogni nonnulla; la sua coscienza è addestrata a sobbalzare a ogni No, anzi già per un deciso e duro Sì, e a sentire qualcosa come un rimorso. Sì! e No! – ciò va per lui contro

la morale; viceversa ama far festa alla propria virtù con la nobile astensione, dicendo per esempio con Montaigne: «Che so io?» o con Socrate: «So che non so niente». Oppure: «Qui non mi fido, qui per me non c'è nessuna porta aperta». Oppure: «Posto che fosse aperta, perché entrare subito?». Oppure: «A che servono tutte le ipotesi premature? Il non fare ipotesi affatto potrebbe far parte di buon gusto. Dovete per forza raddrizzare subito quel che è storto? Tappare per forza ogni buco con qualsiasi stoppaccio? Non c'è tempo per questo? Non c'è tempo per il tempo? O voi, indemoniati che non siete altro, proprio non potete *aspettare*? Anche l'incerto ha le sue attrattive, anche la Sfinge è una Circe, anche Circe era un filosofo». Così si consola uno scettico; ed è vero che ha bisogno di una certa consolazione. Lo scetticismo infatti è l'espressione più spirituale di una certa multiforme condizione fisiologica, che nella lingua comune è detta debolezza di nervi o cagionevolezza; essa insorge ogni volta che razze o classi a lungo divise tra loro si incrociano in maniera decisiva e improvvisa. Nella nuova generazione, che per così dire riceve ereditariamente nel suo sangue metri e valori diversi, tutto è inquietudine, fastidio, dubbio, tentativo; le forze migliori esercitano un'azione inibitoria, le virtù stesse non permettono le une alle altre di crescere e di rafforzarsi, nel corpo e nell'anima manca l'equilibrio, la forza di gravità, la sicurezza perpendicolare. Ma ciò che in tali esseri ibridi si ammala e degenera nel modo più grave è la *volontà*: essi non conoscono più affatto l'indipendenza nella decisione, la gioia valorosa nel volere – dubitano della «libertà del volere» anche nei loro sogni. La nostra Europa attuale, teatro di un insensato, improvviso esperimento radicale di rimescolio delle classi e *per conseguenza* delle razze, è perciò scettica ad ogni livello alto o basso, ora con quel volubile scetticismo che salta di ramo in ramo impaziente e avido, ora offuscata come una nuvola sovraccarica di punti interrogativi – ed è spesso sazia della sua volontà fino a morirne! Paralisi della volontà: dove mai non si vede oggi seduta questa storpia? E spesso come agghindata per giunta! Come fatta bella e seducente! Per questa malattia ci sono i più bei vestiti di gala e di menzogna; e il fatto che per esempio la maggior parte di ciò che oggi si mette in vetrina come «oggettività», «scientificità», «*l'art pour l'art*»[4], «conoscenza pura, scevra di volontà», sia solo agghindato

4. Questa espressione fu usata per la prima volta da Sainte-Beuve in *Port-Royal*.

scetticismo e paralisi della volontà – di questa diagnosi della malattia europea mi faccio garante io. La malattia della volontà non è diffusa in Europa in maniera uniforme: si manifesta nel suo massimo sviluppo e nelle forme più svariate là dove la civiltà è da più tempo di casa, sparisce nella misura in cui «il barbaro» fa valere ancora – o di nuovo – il suo diritto sotto l'abito ciondolante della cultura occidentale. Perciò la Francia odierna è il paese dove la volontà è più malata, come si può altrettanto facilmente arguire che toccare con mano. E la Francia, che ha avuto sempre un'abilità magistrale nel trasformare anche i più infausti rivolgimenti del suo spirito in fascino e seduzione, mostra oggi nella maniera più caratteristica, come scuola ed esposizione di tutti gli incanti dello scetticismo, la sua preponderanza culturale sull'Europa. La forza di volere, e precisamente di volere a lungo una volontà, è alquanto più forte già in Germania, e più forte di nuovo al nord che non al centro della Germania; notevolmente più forte in Inghilterra, in Spagna, in Corsica, collegata lì alla flemma, qui alle teste dure – per non parlare dell'Italia, che è troppo giovane per sapere già quello che vuole, e che deve prima dimostrare di saper volere – ma più forte e stupefacente la volontà è in quell'enorme impero intermedio in cui l'Europa per così dire rifluisce verso l'Asia, in Russia. Qui da molto tempo la forza del volere accantonata e accumulata[5], qui la volontà – non si sa se come volontà di negare o di affermare – aspetta minacciosamente di essere scatenata, per prendere in prestito dai fisici attuali la loro parola preferita. Perché l'Europa si sgravi del suo più grande pericolo, potrebbero essere necessarie non solo delle guerre e complicazioni in Asia, ma anche rovesciamenti interni, lo smembramento dell'impero in piccoli corpi e soprattutto l'introduzione della scempiaggine parlamentare, con l'aggiunta dell'obbligo per ognuno di leggere il proprio giornale a colazione. Non dico questo come uno che se lo auguri: il contrario sarebbe più secondo il mio cuore – voglio dire un tale aumento della minaccia russa, da far sì che l'Europa si risolvesse a diventare minacciosa nella stessa misura, ossia ad *acquisire una volontà unica*, per mezzo di una nuova casta dominante sull'Europa, una lunga, tremenda volontà propria, in grado di proporsi finalità per millenni – affinché la commedia a lungo protrattasi dei suoi staterelli e altrettanto le molte sue volontà dinastiche e democratiche avessero

5. Forse ispirato dalla politica di forza dello zar Alessandro III.

finalmente termine. Il tempo della piccola politica è passato: già il prossimo secolo porterà la lotta per la supremazia mondiale – la *costrizione* alla grande politica[6].

209

In che senso la nuova età guerriera in cui noi Europei siamo manifestamente entrati possa forse anche favorire lo sviluppo di un'altra e più forte specie di scetticismo, su ciò vorrei esprimermi per il momento soltanto per mezzo di una similitudine, che sarà certo ben compresa dagli amici della storia tedesca. Quell'incondizionato entusiasta dei bei granatieri d'alta statura, il quale, come re di Prussia, diede vita a un genio militare e scettico – e con ciò in fondo a quel nuovo tipo di Tedesco che proprio adesso si è vittoriosamente affermato – il padre matto e problematico di Federico il Grande[7], ebbe in un punto egli stesso il colpo e la mano felice del genio: sapeva che cosa mancasse allora in Germania e quale mancanza fosse più penosa e pressante della mancanza, per esempio, di istruzione e forme sociali – la sua avversione al giovane Federico gli veniva dalla preoccupazione suscitatagli da un profondo istinto. *Mancavano gli uomini*; ed egli sospettava, con amarissimo rammarico, che suo figlio stesso non fosse abbastanza uomo. In ciò s'ingannava; ma chi non si sarebbe ingannato al suo posto? Vedeva suo figlio in preda all'ateismo, all'*esprit*, alla gaudente spensieratezza degli uomini di spirito francesi – vedeva sullo sfondo il grande succhiatore di sangue, il ragno dello scetticismo, sospettava la miseria inguaribile di un cuore che non fosse più abbastanza duro né per il male né per il bene, di una volontà spezzata che non comandasse più, non *potesse* più comandare. Frattanto però in suo figlio andava sviluppandosi quella nuova specie di

6. Non si può dire che l'auspicio-profezia non si sia avverato, in Germania, con Hitler e il nazismo, compreso quello del regno di mille anni, che essi, come Zarathustra, sognavano di fondare. Ma certo Nietzsche non poteva essere in chiaro, sulla crisi europea, mentre la sviluppava sul piano spirituale, così come Hitler e i nazisti non potevano capire, mentre attuavano le loro trame bellicose, di essere il colpo di coda della potenza europea giunta al termine, di essere cioè una fine e non un inizio di civiltà.

7. Friedrich Wilhelm I (1688-1740) fu il demiurgo della nuova potenza prussiana. Creò un esercito formidabile, inquadrato dagli Junker, e impose al figlio Friedrich II (1712-1786) un'educazione militare. Di fronte alla sua resistenza, lo fece imprigionare. Fece giustiziare davanti a lui uno dei suoi compagni. Friedrich II, a vent'anni, si diede a una vita spensierata nel castello di Rheinsberg, prima di succedere al padre nel 1740.

scetticismo, più pericolosa, più dura – chissà *quanto* favorita proprio dall'odio paterno e dalla gelida malinconia di una volontà plasmatasi nella solitudine – lo scetticismo della virilità temeraria, che è strettamente apparentato al genio della guerra e della conquista e che in Germania fece il suo primo ingresso prendendo forma nel grande Federico. Questo scetticismo disprezza e tuttavia attira a sé; scalza e prende possesso; non crede, ma non si perde per questo; dà allo spirito una pericolosa libertà, ma raffrena severamente il cuore. È la forma *tedesca* dello scetticismo, che, come federicianesimo continuato e massimamente spiritualizzato, ha portato per un pezzo l'Europa sotto la signoria dello spirito tedesco e della sua diffidenza critica e storica. Grazie al carattere virile, indomabilmente forte e tenace dei grandi filologi e critici storici tedeschi (che, a guardar bene, erano tutti quanti anche artisti della distruzione e del disgregamento), si fece strada a poco a poco, nella musica e nella filosofia, nonostante ogni romanticismo, un *nuovo* concetto dello spirito tedesco, in cui emergevano risolutamente i tratti dello scetticismo virile, sia per esempio come impavidità dello sguardo, come coraggio e durezza della mano che disgrega, sia come volontà tenace di intraprendere rischiosi viaggi di scoperta, spirituali spedizioni artistiche sotto cieli desolati e perigliosi. Ci possono essere dei buoni motivi per cui gente umanitaria dal sangue caldo e superficiale si fa, proprio di fronte a questo spirito, il segno della croce. *Cet esprit fataliste, ironique, méphistophélique*, lo chiama, non senza un brivido, Michelet. Ma se ci si vuol rendere conto di quanto questa paura dell'«uomo» sia caratteristica dello spirito tedesco dal quale l'Europa fu risvegliata dal suo «sonno dogmatico», ci si ricordi del concetto di prima che, con quello di un tale «uomo», si dovette superare – e come non sia passato troppo tempo da quando una donna mascolinizzata[8] potette osare, nella sua sfrenata arroganza, di raccomandare all'Europa i Tedeschi come miti babbei poetanti buoni di cuore e deboli di volontà. Si comprenda dunque infine un po' più a fondo la meraviglia di Napoleone quando si vide davanti Goethe: essa rivela ciò che per secoli si era immaginato per «spirito tedesco». «*Voilà un homme!*»[9] – ciò

8. Madame de Staël nel suo libro *De l'Allemagne*.

9. L'incontro avvenne a Erfurt il 2 ottobre 1808. Negli *Annali*, Goethe racconta: «Dopo avermi guardato con attenzione, disse: *Vous êtes un homme...*» In *Sämmtliche Werke*, 27, p. 261, Stuttgart e Tübingen, 1857 (BN).

significava: «Questo è proprio un *uomo*! E io che mi ero aspettato solo un Tedesco!».

210

Posto dunque che qualche tratto dell'immagine dei filosofi dell'avvenire faccia capire che questi, nel senso appena accennato, debbono essere degli scettici: con ciò si sarebbe tuttavia indicato soltanto qualcosa di loro – e *non* loro stessi. Con lo stesso diritto essi potrebbero farsi chiamare critici; e sicuramente saranno uomini dell'esperimento. Con il nome col quale ho osato battezzarli io, ho già sottolineato espressamente lo sperimentare e il piacere dello sperimentare. È accaduto ciò per il fatto che essi, come critici del corpo e dell'anima, amano servirsi dell'esperimento in un senso nuovo, forse più ampio, forse più pericoloso? Devono essi, nella loro passione per la conoscenza, procedere, con i loro esperimenti temerari e dolorosi, oltre ciò che può essere accettato dal gusto ammorbidito e infrollito di un secolo democratico? Non c'è dubbio, questi che verranno potranno meno di tutti far senza quelle qualità serie e non scevre di pericoli le quali distinguono il critico dallo scettico, voglio dire la sicurezza dei criteri di valore, l'uso consapevole di un'unità di metodo, il coraggio smaliziato, lo star soli e il sapersi giustificare. Sì, essi ammettono di provare un certo *piacere* a dir di no e a smembrare e una certa ponderata crudeltà che sa usare il coltello con sicurezza ed eleganza anche quando il cuore sanguina. Saranno *più duri* (e forse non sempre e soltanto contro se stessi) di quanto possano desiderare degli uomini umani, non si daranno da fare per la «verità» affinché essa «piaccia» loro o li «elevi» ed «entusiasmi» – non crederanno anzi molto che proprio la *verità* comporti per il sentimento tali piacevolezze. Sorrideranno, questi spiriti austeri, se qualcuno dirà davanti a loro: «Questo pensiero mi eleva: come potrebbe non essere vero?» oppure: «Quest'opera mi estasia: come potrebbe non essere bella?» oppure: «Questo artista mi fa crescere: come potrebbe non essere grande?» – forse avranno pronto non solo un sorriso, ma anche un vero disgusto per tutto ciò che sia a questa maniera esaltato, idealistico, femmineo, ermafrodita; e chi riuscisse a seguirli fin dentro la loro segreta stanza del cuore, difficilmente vi troverebbe l'intenzione di conciliare i «sentimenti cristiani» con il «gusto antico» e magari addirittura con il «parlamentarismo moderno» (men-

tre una conciliabilità del genere si può trovare nel nostro secolo molto incerto e quindi molto conciliante perfino presso i filosofi). Questi filosofi dell'avvenire esigeranno non solo da se stessi disciplina critica e ogni consuetudine che conduca alla pulizia e al rigore nelle cose dello spirito – potrebbero addirittura metterle in mostra come il loro tipo di ornamento – non per questo tuttavia vorranno chiamarsi critici. Non sembrerà loro che alla filosofia si faccia piccolo affronto quando si decreta, come così volentieri si fa oggi: «La filosofia stessa è critica e scienza critica – e nient'altro che questo!». Per quanto questa valutazione della filosofia goda del plauso di tutti i positivisti di Francia e di Germania (ed è possibile che avrebbe lusingato finanche il cuore e il gusto di Kant: si pensi ai titoli delle sue opere principali), i nostri nuovi filosofi diranno lo stesso: i critici sono strumenti del filosofo e proprio perciò, in quanto strumenti, per nulla ancora essi stessi filosofi! Anche il grande Cinese di Königsberg era soltanto un grande critico.

211

Insisto nel dire che si deve infine smettere di confondere con i filosofi gli operai della filosofia e soprattutto gli uomini della scienza – e che proprio qui si deve dare con rigore «a ciascuno il suo» e non troppo a questi e troppo poco a quelli. Può essere necessario per l'educazione del vero filosofo che anch'egli sia stato una volta su tutti questi gradini, sui quali si fermano – si *devono* fermare – i suoi servitori, gli operai scientifici della filosofia; egli stesso deve forse essere stato un critico e uno scettico e un dogmatico e uno storico e inoltre un poeta e un raccoglitore e un viaggiatore e un solutore di enigmi e un moralista e un veggente e uno «spirito libero» e quasi tutto, per percorrere la cerchia dei valori e dei sentimenti di valore umani e per *poter* guardare con molti occhi e molte coscienze dall'alto verso ogni lontananza, dal basso verso ogni altezza, dall'angolo verso ogni vastità. Ma tutte queste sono solamente condizioni preliminari del suo compito; questo compito stesso vuole qualcosa d'altro – esige che egli *crei valori*. Quegli operai della filosofia devono, secondo il nobile modello di Kant e Hegel, accertare e comprimere in formule qualunque grande fattispecie di valutazioni – cioè di vecchie *determinazioni* di valori, di creazioni di valori che sono diventate dominanti e per un certo tempo sono state dette «verità» – sia nel campo della *logica*

sia in quello della *politica* (della morale) o dell'*arte*. Spetta a questi ricercatori di rendere perspicuo, pensabile, afferrabile, maneggevole tutto ciò che finora è accaduto ed è stato valutato, di abbreviare ogni durata, anzi «il tempo» stesso e di *soggiogare* l'intero passato: un compito immenso e meraviglioso, servendo il quale ogni più sottile orgoglio e ogni più tenace volontà può trovare il suo soddisfacimento. *Ma i filosofi autentici sono quelli che comandano e legiferano.* Essi dicono: «Così *deve* essere!». Essi soltanto determinano la meta e il fine dell'uomo e dispongono per ciò del lavoro preparatorio di tutti gli operai della filosofia, di tutti i soggiogatori del passato – danno di piglio all'avvenire con mano creatrice, e tutto quello che è ed è stato diventa allora per loro un mezzo, uno strumento, un martello. Il loro «conoscere» è *creare*, il loro creare è un legiferare, la loro volontà di verità è *volontà di potenza*. Ci sono oggi tali filosofi? Ci sono tali filosofi già stati? Non ci *dovranno* essere tali filosofi?...

212

Mi vuol parere sempre più che il filosofo, come uomo *necessario* del domani e del dopodomani, si sia trovato e si sia *dovuto* trovare in ogni tempo in contraddizione col suo oggi: il suo nemico è stato ogni volta l'ideale dell'oggi. Finora tutti questi straordinari promotori della causa dell'uomo che si chiamano filosofi, e che essi stessi si sono sentiti raramente amanti della saggezza, ma piuttosto sgradevoli idioti e pericolosi punti interrogativi – hanno trovato il loro compito, il loro compito duro, indesiderato, irrecusabile, ma infine la grandezza del loro compito, nell'essere la cattiva coscienza del loro tempo. Proprio nel puntare il coltello sul petto, per vivisezionarle, alle *virtù dell'epoca*, rivelavano quello che era il loro proprio segreto: conoscere una *nuova* grandezza dell'uomo, una nuova strada non ancora percorsa per la sua elevazione. Ogni volta svelarono quanta ipocrisia, quanto amore della comodità, quanto lasciarsi andare e lasciarsi cadere, quanta menzogna si nascondesse sotto il modello più onorato della moralità loro contemporanea, quanta virtù fosse *sopravvissuta* a se stessa. Ogni volta dicevano: «Noi dobbiamo andare là, e partire di là, dove voi oggi siete meno di casa». Di fronte a un mondo delle «idee moderne» che vorrebbe confinare ognuno in un angolo e in una «specializzazione», un filosofo, sempreché oggi potessero esservi dei filosofi, sarebbe co-

stretto a riporre la grandezza dell'uomo, il concetto di «grandezza» proprio nella sua vastità e multiformità, nel suo essere intero in molte cose; determinerebbe addirittura il valore e il rango in base a quante e quali cose uno possa sopportare e prendere su di sé, fino a che punto uno possa tendere la sua responsabilità. Oggi il gusto e la virtù del tempo indeboliscono e assottigliano la volontà, niente è così conforme all'epoca come la debolezza della volontà: quindi nell'ideale del filosofo deve entrare proprio la forza di volontà, la durezza e la capacità di prendere lunghe risoluzioni; con lo stesso buon diritto con cui la dottrina inversa e l'ideale di un'umanità sciocca rinunciataria umile e altruistica erano commisurati a un'epoca opposta, tale che, come il XVI secolo, soffriva del suo accumulo di energia della volontà e delle più selvagge ondate e mareggiate del suo egoismo. Al tempo di Socrate, tra uomini tutti di istinti infiacchiti, tra vecchi conservatori ateniesi che si lasciavano andare – «alla felicità», come dicevano, ma al piacere, per come si comportavano – e che nello stesso tempo avevano sempre sulle labbra le vecchie parole magniloquenti alle quali la loro vita da un pezzo non dava più loro alcun diritto, era forse necessaria, per la grandezza dell'anima, l'*ironia*, quella maliziosa sicurezza socratica del vecchio medico e plebeo, che tagliava spietatamente nella propria carne come nella carne e nel cuore dei «nobili», con uno sguardo che diceva piuttosto chiaramente: «Non vi infingete davanti a me! Qui noi siamo uguali!». Oggi, per contro, che in Europa soltanto l'animale del gregge perviene agli onori e distribuisce onori, oggi che la «parità dei diritti» si potrebbe fin troppo facilmente capovolgere nella parità dei torti, voglio dire in una guerra comune contro tutto quanto è raro, diverso, privilegiato nell'uomo superiore, nell'anima superiore, nel dovere superiore, nella responsabilità superiore e nella pienezza e sovranità creativa – oggi l'essere nobili, il voler stare per sé, il saper essere altri, lo star soli e il dover vivere a modo proprio fanno parte del concetto della «grandezza»; e il filosofo rivela qualcosa del suo proprio ideale quando enuncia: «Il più grande sarà colui che saprà essere il più solo, il più nascosto, il più divergente, l'uomo che sarà al di là del bene e del male, il signore delle sue virtù, l'uomo straricco di volontà; proprio ciò si dovrà chiamare *grandezza*: saper essere altrettanto multiformi che integri, altrettanto vasti che pieni». E detto ancora una volta: è oggi la grandezza *possibile?*

213

Che cosa sia un filosofo, è difficile impararlo per la ragione che è difficile insegnarlo: si deve «saperlo», per esperienza – oppure si deve avere l'orgoglio di *non* saperlo. Ma il fatto che attualmente tutti parlino di cose in relazione alle quali non *possono* avere esperienza, vale soprattutto e nel modo più grave per il filosofo e la condizione filosofica: pochissimi li conoscono, possono conoscerli, e tutte le opinioni popolari su di loro sono false. Così, per esempio, quella coesistenza autenticamente filosofica di una spiritualità ardita e sbrigliata, il cui tempo è un *presto*, con un rigore e una necessità dialettica che non fa mai un passo falso, è ignota, per esperienza diretta, alla maggior parte dei pensatori e dotti e perciò, qualora qualcuno volesse parlarne davanti a loro, non riuscirebbe credibile. Essi si rappresentano ogni necessità come una pena, come un penoso dover seguire ed essere costretti, e il pensare stesso è per essi qualcosa di lento, di indugiante, quasi una fatica e abbastanza spesso una cosa «degna del *sudore* dei nobili» – ma mai e poi mai qualcosa di lieve, di divino e di strettamente apparentato alla danza e alla baldanza! «Pensare» e «prendere sul serio», «dar peso», a una cosa – questo è per loro tutt'uno: così solamente essi lo hanno «vissuto». Gli artisti avranno qui già un fiuto più sottile: essi, che sanno fin troppo bene che proprio quando non fanno più niente «volontariamente» e fanno tutto per necessità, il loro sentimento della libertà, della finezza e della potenza, del porre, disporre, plasmare creativo giunge al culmine – insomma che allora la necessità e la «libertà del volere» sono in loro una cosa sola. Esiste infine una gerarchia degli stati psichici a cui corrisponde la gerarchia dei problemi; e i problemi più alti respingono senza misericordia chiunque osi avvicinarsi a loro senza essere predestinato a risolverli dall'altezza e con la potenza della propria spiritualità. A che serve che agili intelligenze mondane o goffi e onesti meccanicisti ed empirici facciano ressa, con la loro ambizione di plebei, intorno ad essi e per così dire intorno a questa «corte delle corti», come così spesso avviene oggi! Ma siffatti tappeti non potranno mai essere calpestati da piedi rozzi: a ciò si è già provveduto nella legge primordiale delle cose; le porte rimangono chiuse per questi importuni, per quanto vi cozzino contro e vi si rompano il capo! Per ogni mondo elevato bisogna essere nati; o detto più chiaramente, bisogna esservi *allevati*. Un diritto alla filosofia lo si ha solo

grazie all'origine – prendendo la parola in senso lato – gli antenati, il «sangue» sono anche qui decisivi. Molte generazioni devono aver lavorato per preparare la nascita del filosofo; ciascuna delle sue virtù dev'essere stata individualmente acquisita, coltivata, trasmessa in eredità, incorporata, e non soltanto il passo e il corso ardito lieve e delicato dei suoi pensieri, ma soprattutto la prontezza ad assumersi grandi responsabilità, l'altezza dello sguardo dominatore e degli sguardi verso il basso, il senso di distacco dalla moltitudine e dai suoi doveri e virtù, la cortese protezione e difesa di ciò che è misconosciuto e calunniato, si tratti di Dio o del diavolo, il piacere e l'esercizio della grande giustizia, l'arte del comando, la vastità del volere, l'occhio lento che raramente ammira, raramente guarda in alto, raramente ama...

Parte settima

LE NOSTRE VIRTÙ

214

Le nostre virtù? – È probabile che pure noi abbiamo ancora le nostre virtù, anche se esse, come ben s'intende, non saranno quelle virtù candide e tetragone per le quali teniamo in onore, e anche un po' a distanza, i nostri avi. Noi Europei di dopodomani, noi primogeniti del XX secolo – con tutta la nostra pericolosa curiosità, la nostra versatilità e arte del travestimento, la nostra morbida e per così dire addolcita crudeltà nello spirito e nei sensi – noi avremmo presumibilmente, *se* dovessimo avere delle virtù, solamente quelle che sapessero conciliarsi nel modo migliore con le nostre inclinazioni più segrete e intime, con i nostri bisogni più ardenti. Ebbene, cerchiamole dunque nei nostri labirinti! – là dove, come si sa, tante cose si smarriscono e tante altre vanno completamente perdute. E c'è qualcosa di più bello del *cercare* le proprie virtù? Non significa questo quasi già *credere* alla propria virtù? Ma questo «credere alla propria virtù» – non è questa in fondo la stessa cosa che si chiamava una volta «buona coscienza»? quella veneranda treccia di concetti a forma di lungo codino che i nostri avi si appendevano dietro il capo e abbastanza spesso anche dietro l'intelletto? Sembra perciò che, per quanto poco del resto vogliamo sembrare a noi stessi antiquati e rispettabili alla maniera dei nostri avi, noi ultimi Europei con buona coscienza: anche noi portiamo ancora la loro treccia. Ah, se sapeste quanto presto, quanto presto ormai le cose cambieranno!...

215

Come nel regno degli astri sono talvolta due soli a determinare l'orbita di un pianeta; come, in certi casi, soli di diverso colore illuminano un unico pianeta ora di luce rossa ora di luce verde, e poi di nuovo lo irraggiano e lo inondano contemporaneamente di luci mul-

ticolori; così siamo noi, uomini moderni, grazie al complicato meccanismo del nostro «cielo stellato», determinati da morali *diverse*; le nostre azioni risplendono alternativamente di diversi colori, sono raramente univoche – e ci sono parecchi casi in cui compiamo azioni *multicolori*.

216

Amare i propri nemici? Io credo che lo si sia appreso bene: oggi capita mille volte, in piccolo e in grande; anzi talvolta capita già qualcosa di più alto e sublime – noi impariamo a *disprezzare*, quando amiamo, e proprio quando amiamo di più – ma tutto ciò accade senza che ce ne rendiamo conto, senza chiasso, senza pompa, con quel pudore e quella segretezza della bontà che vietano alla bocca la parola solenne e la formula virtuosa. La morale come atteggiamento ripugna oggi al nostro gusto. Anche questo è un progresso, come fu un progresso per i nostri padri che la religione come atteggiamento ripugnasse infine al loro gusto, compresa l'ostilità e l'acredine voltairiana contro la religione (e quant'altro mai appartenesse al linguaggio mimico dello spirito libero). È la musica nella nostra coscienza, la danza nel nostro spirito, quella a cui suona stonata ogni litania puritana, ogni predica morale e ogni galantuomismo.

217

Guardarsi da coloro che ripongono grande valore nel fatto che si confidi nel loro tatto morale e nella finezza delle loro distinzioni morali! Non ci perdoneranno mai se una volta si sono sbagliati davanti a noi (o addirittura *contro* di noi) – essi si trasformano inevitabilmente in nostri istintivi denigratori e detrattori, anche quando rimangono ancora nostri «amici». Beati quelli che dimenticano, giacché così la fanno «finita» anche con le loro stupidaggini.

218

Gli psicologi francesi – e dove altro se non in Francia ci sono oggi ancora degli psicologi? – non hanno ancora finito di assaporare il loro acre e variegato piacere della *bêtise bourgeoise*, quasi come se... basta, con ciò essi tradiscono qualcosa. Flaubert per esempio, il bra-

vo borghese di Rouen, finì col non vedere, non udire e non gustare nient'altro più; era il suo modo di torturarsi e di usarsi una sottile crudeltà. Ora, per cambiare – giacché ciò sta diventando noioso – io raccomando per estasiarsi un'altra cosa: e questa è l'inconscia scaltrezza con cui tutti i buoni grassi e bravi spiriti della mediocrità si comportano nei confronti degli spiriti superiori e dei loro compiti, quella sottile arroncigliata gesuitica scaltrezza, che è mille volte più sottile dell'intelletto e del gusto di questo ceto medio nei suoi momenti migliori – e perfino dell'intelletto delle sue vittime – ad ennesima prova che l'«istinto» è, di tutte le forme di intelligenza che sono state finora scoperte, la più intelligente. Insomma studiate, o psicologi, la filosofia della «regola» in lotta con l'«eccezione»: avrete allora uno spettacolo che sarà abbastanza buono per gli dèi e la divina malignità! O, detto ancor più chiaramente: vivisezionate l'«uomo buono», l'«*homo bonae voluntatis*»... *voi stessi!*

219

Il giudicare e condannare moralmente è la vendetta preferita di coloro che sono spiritualmente limitati contro coloro che lo sono meno; è anche una specie di indennizzo per il cattivo modo in cui la natura ha provveduto ad essi, ed è infine un'occasione per acquistare spirito e per *diventare* sottili – la cattiveria spiritualizza. A loro fa bene, nel profondo del cuore, che ci sia un criterio di fronte al quale anche quanti sono sovraccarichi di doni e privilegi dello spirito sono uguali a loro – lottano per l'«uguaglianza di tutti davanti a Dio» e già solo per questo *hanno bisogno* di credere in Dio. Fra loro si trovano i più forti avversari dell'ateismo. Chi dicesse loro che «nessuna probità e onorabilità di un uomo che sia appunto soltanto morale si può paragonare con un'alta spiritualità», li renderebbe furibondi – io mi guarderò dal farlo. Vorrei anzi lusingarli dicendo che anche un'alta spiritualità può esistere solo come un'ultima filiazione delle qualità morali; che essa è una sintesi di tutti quegli stati che sono attribuiti agli uomini «soltanto morali», una volta che siano stati acquisiti uno per uno con una lunga disciplina ed esercizio, forse per catene e catene di generazioni; che l'alta spiritualità è appunto la spiritualizzazione della giustizia e di quel rigore benigno che si sa chiamato a mantenere l'*ordinamento della gerarchia* nel mondo, tra le cose stesse – e non soltanto tra gli uomini.

220

Di fronte all'elogio così popolare che si fa oggi delle cose «disinteressate» ci si deve far chiaro, non senza forse qualche pericolo, *a che cosa* il popolo prende veramente interesse, e quali sono le cose per le quali l'uomo comune si preoccupa in modo radicale e profondo, comprese le persone colte, perfino i dotti e, se tutto non ci inganna, quasi anche i filosofi. Ne risulta il fatto che la più gran parte di ciò che interessa e affascina i gusti raffinati e viziati, ogni natura superiore, appare all'uomo medio del tutto «ininteressante» – ma se ciò nonostante egli vi nota della dedizione, la chiama «disinteressata» e si meraviglia di come sia possibile agire «disinteressatamente». Ci sono stati filosofi che hanno saputo conferire a questa meraviglia del popolo anche un'espressione seducente e misticamente ultraterrena (forse perché non conoscevano per esperienza la natura superiore?) – invece di far valere la verità quanto mai logica che l'azione «disinteressata» è un'azione *molto* interessante e interessata, presupposto che... «E l'amore?» – Ma come, anche un'azione compiuta per amore sarebbe «altruistica»? O voi balordi! «E l'elogio di chi si sacrifica?» – Ma chi ha veramente fatto sacrifici, sa che voleva e riceveva qualcosa in cambio – forse qualcosa di sé in cambio di qualcosa di sé – sa che dava qui per avere di più lì, forse per essere in genere di più o per sentirsi comunque «di più». Ma questo è un campo di domande e risposte in cui uno spirito viziato non si trattiene volentieri, tanto qui la verità sente già la necessità di reprimere uno sbadiglio, se non può non rispondere. Alla fine essa è una donna: non bisogna farle violenza.

221

Capita, diceva un pedante moralista e pignolo, che io abbia rispetto e mi faccia riguardo per un uomo disinteressato, ma non perché è disinteressato, bensí perché mi pare abbia il diritto di giovare a un altro a proprie spese. Insomma, si tratta sempre di sapere chi sia *questo* e chi sia *quello*. In uno per esempio che sia destinato al comando e fatto per comandare, l'abnegazione e il trarsi indietro per modestia non sarebbero una virtù sibbene lo sperpero di una virtù: così sembra a me. Ogni morale altruistica che si vuole assoluta e si rivolge a ognuno, non pecca solo contro il buon gusto: è un incita-

mento a commettere peccati di omissione, uno sviamento in *più* sotto la maschera della filantropia – e proprio uno sviamento e un nocumento degli uomini superiori, più rari e privilegiati. Si devono costringere le morali a inchinarsi come prima cosa alla *gerarchia*, si deve spingere la loro arroganza di fronte alla loro coscienza – finché non siano venute in chiaro tra loro sul fatto che è *immorale* dire: «Ciò che per uno è giusto, anche per l'altro è equo». Dunque quel mio moralista pedante e *bonhomme*: meritava forse che si ridesse di lui quando in tal modo incitava le morali alla moralità? Ma non si deve aver troppo ragione, se si vogliono avere dalla propria parte quelli che ridono; un granello di torto fa addirittura parte del buongusto.

222

Dove oggi si predica la compassione – e, se si ascolta bene, oggi non si predica più nessun'altra religione – lo psicologo apra le orecchie: attraverso tutta la vanità, attraverso tutto il chiasso che è proprio di questi predicatori (come di tutti i predicatori), egli sentirà un rauco, gemebondo, genuino accento di *disprezzo di sé*. Questo fa parte di quell'offuscamento e imbruttimento dell'Europa che va crescendo ormai da un secolo (e i cui primi sintomi sono già documentati in una lettera preoccupata di Galiani a Madame d'Epinay)[1]: *se non ne è la causa*! L'uomo delle «idee moderne», questa scimmia superba, è enormemente scontento di sé: questo è sicuro. Patisce, ma la sua vanità vuole che soltanto «com-patisca»...

223

L'ibrido Europeo – un plebeo, tutto sommato, discretamente odioso – ha assolutamente bisogno di un costume: ha bisogno della storia come di un guardaroba pieno di costumi. Certo egli si accorge all'occasione che nessun costume si attaglia perfettamente alla sua figura – e continua a cambiare. Si consideri il secolo XIX in queste sue

1. «*L'époque est venue de la chute totale de l'Europe et de la transmigration en Amérique. Tout tombe en pourriture ici: religion, lois, arts, sciences; et tout va se rebâtir à neuf en Amérique*», Galiani, *op. cit.*, lettera del 18 maggio 1776. Il 4 luglio ci sarebbe stata la proclamazione d'indipendenza degli Stati Uniti.

rapide predilezioni e cambiamenti delle mascherate stilistiche; anche in questi suoi momenti di disperazione per il fatto che niente ci «va bene». Inutile esibirsi nella foggia romantica o classica o cristiana o fiorentina o barocca o «nazionale», *in moribus et artibus*: essa «non veste»! Ma lo «spirito», in particolare lo «spirito storico», scorge anche in questa disperazione il suo vantaggio: si sperimenta sempre di nuovo un nuovo frammento di preistoria e di esotismo, lo si rigira, lo si mette da parte, lo si impacchetta, soprattutto lo si *studia* – noi siamo la prima epoca studiata *in puncto* dei «costumi», voglio dire delle morali, degli articoli di fede, dei gusti artistici e delle religioni, preparata come nessuna epoca lo è mai stata al carnevale in grande stile, alle più spiritose risate e sfrenatezze carnevalesche, all'altezza trascendentale della suprema stupidaggine e dell'aristofanesco sbeffeggiamento del mondo. Può accadere che proprio qui scopriamo anche il regno della nostra *invenzione*, quel regno in cui anche noi possiamo essere ancora originali, per esempio come parodisti della storia universale e come pagliacci di Dio – può darsi che, anche se nient'altro di oggi ha avvenire, proprio il nostro *riso* abbia ancora avvenire!

224

Il *senso storico* (ovvero la capacità di intuire velocemente la gerarchia delle valutazioni in base alle quali un popolo, una società o un uomo hanno vissuto, l'«istinto divinatorio» per le correlazioni di queste valutazioni, per il rapporto dell'autorità dei valori con l'autorità delle forze agenti): questo senso storico, che noi Europei rivendichiamo come nostra caratteristica, ci è venuto al seguito della folle e affascinante *semibarbarie* in cui l'Europa è stata precipitata dalla promiscuità democratica delle classi e delle razze – solo il secolo XIX conosce questo senso, come suo sesto senso. Il passato di ogni forma e maniera di vivere, di civiltà che prima coesistevano l'una accanto all'altra, l'una sopra l'altra, erompe grazie a questa mescolanza in noi «anime moderne», i nostri istinti rifluiscono ormai in tutte le direzioni, noi stessi siamo una specie di caos – ma in definitiva «lo spirito» vi scorge, come abbiamo detto, il suo vantaggio. Grazie alla semibarbarie che è nel nostro corpo e desiderio, noi abbiamo accessi segreti per ogni dove, quali un'epoca nobile non ha mai posseduti, soprattutto gli accessi al labirinto delle civiltà incompiute e a ogni semibarbarie che sia mai esistita sulla terra; e in quanto la parte più

ragguardevole della civiltà umana è stata finora appunto una semibarbarie, «senso storico» significa quasi il senso e l'istinto per tutto, il gusto e la lingua per tutto: col che esso si dà a conoscere subito come un senso *non nobile*. Gustiamo per esempio di nuovo Omero: forse è questo il nostro vantaggio più fortunato, che siamo capaci di prendere gusto a Omero, che gli uomini di una civiltà nobile (per esempio i Francesi del secolo XVII, come Saint-Evremond, che gli rimprovera l'*esprit vaste*, e ancora la loro ultima risonanza, Voltaire) non sanno e non seppero appropriarsi con tanta facilità – e che quasi non si permettevano di gustare. Il determinatissimo Sì e No del loro palato, il loro disgusto facile a scattare, la loro esitante riluttanza in relazione a ogni cosa straniera, la loro avversione anche alla mancanza di gusto che è propria della curiosità più vivace, e in genere quella cattiva volontà, che è di ogni civiltà signorile e autosufficiente, di confessarsi una nuova bramosia, un'insoddisfazione per le cose proprie, un'ammirazione delle cose altrui: tutto ciò li pone e dispone sfavorevolmente anche verso le cose migliori del mondo che non siano in loro proprietà o non *possano* divenire loro preda – e nessun senso è per questi uomini più incomprensibile, proprio, del senso storico e della sua sottomessa curiosità plebea. Non diversamente stanno le cose con Shakespeare, questa stupefacente sintesi del gusto ispano-moresco-sassone, su cui un vecchio Ateniese della cerchia di Eschilo avrebbe riso o si sarebbe arrabbiato fin quasi a morirne. Ma noi accettiamo proprio questa selvaggia varietà di colori, questo guazzabuglio delle cose più delicate, più grossolane e più artificiali, con una segreta familiarità e compiacenza, ne godiamo come di una raffinatezza dell'arte riservata proprio a noi, non lasciandoci disturbare dalle ripugnanti esalazioni e dalla vicinanza della plebaglia inglese, tra cui vivono l'arte e il gusto di Shakespeare, più che se fossimo, per così dire, sulla Chiaia di Napoli[2], dove noi tiriamo diritto per la nostra strada di buon animo e con tutti i nostri sensi incantati, sebbene si senta nell'aria il lezzo delle cloache dei quartieri popolari. Noi uomini del «senso storico»: abbiamo in quanto tali le nostre virtù, non si può contestarlo – siamo senza pretese, altruisti, modesti,

2. Nietzsche era stato a Napoli il 26 e 27 ottobre 1776, per incontrarvi l'amica Malwida von Meysenbug prima di iniziare con lei, l'amico Rée e l'allievo Brenner, il soggiorno sorrentino di quell'inverno. Poi vi era stato ancora il 13 e 14 febbraio, durante il carnevale, per consultare uno specialista della facoltà di medicina.

valorosi, pieni di autosuperamenti, pieni di dedizione, riconoscentissimi, pazientissimi, compiacentissimi – con tutto ciò non abbiamo forse molto «gusto». Confessiamocelo infine: ciò che per noi uomini del «senso storico» è più difficile da afferrare, da sentire, da gustare e amare a nostra volta; ciò che in fondo ci trova prevenuti e quasi ostili, è proprio la compiutezza e l'estrema maturità in ogni cultura e arte, ciò che vi è di veramente nobile nelle opere e negli individui, il loro attimo di mare liscio e di alcionia contentezza di sé, quanto v'è di dorato e freddo in tutte le cose che sono giunte a compimento. Forse la nostra grande virtù del senso storico sta in necessaria contrapposizione col *buon* gusto o almeno con il gusto migliore di tutti, e solo malamente, solo esitando e solo con la costrizione riusciamo a riprodurre in noi proprio le piccole brevi e supreme facilità e trasfigurazioni della vita umana, che si accendono ora qua ora là: quegli attimi e prodigi in cui una grande forza si è fermata spontaneamente davanti allo smisurato e allo sconfinato – dove si godette una sovrabbondanza di sottile piacere nell'improvviso soggiogamento e pietrificazione, nell'arrestarsi e stabilirsi su un terreno ancora tremolante. La *misura* ci è estranea, confessiamocelo; la nostra prurigine è proprio la prurigine dell'infinito, dello smisurato. Come il cavaliere sul destriero che sbuffando si slancia in avanti, noi abbandoniamo le briglie davanti all'infinito, noi uomini moderni, noi semibarbari – tocchiamo la *nostra* beatitudine soltanto là dove *siamo* anche massimamente *in pericolo*.

225

Che sia edonismo o pessimismo o utilitarismo o eudemonismo: tutti questi modi di pensare che misurano il valore delle cose in base al *piacere* e al *dolore*, ossia in base a circostanze concomitanti e cose secondarie, sono modi di pensare esteriori e ingenuità a cui chiunque sia consapevole delle sue forze *plasmatrici* e abbia coscienza artistica guarda dall'alto in basso, non senza scherno e neanche senza pietà. Pietà per *voi*! Certo non è questa la pietà quale la intendete voi; non è la pietà per la «miseria» sociale, per la «società» e i suoi malati e disgraziati, per i viziosi e spezzati fin dall'origine, come quelli che giacciono a terra intorno a noi. È ancor meno pietà per le classi di schiavi ringhianti conculcati sediziosi che anelano al dominio – lo chiamano «libertà». La *nostra* pietà è una pietà superiore e più lun-

gimirante – noi vediamo come l'*uomo* si rimpicciolisce, come *voi* lo rimpicciolite! – e ci sono momenti in cui guardiamo proprio alla *vostra* pietà con indescrivibile angoscia, in cui ci difendiamo da questa pietà – in cui troviamo la vostra serietà più pericolosa di qualunque leggerezza. Voi volete se possibile – e non c'è un più pazzo «se possibile» – *abolire il dolore*. E noi? – sembra proprio che noi vogliamo piuttosto che esso divenga ancora maggiore e peggiore di quel che sia mai stato! Il benessere, come lo intendete voi – non è un fine, a noi sembra *una fine*! Uno stato che rende subito l'uomo ridicolo e spregevole – che fa *desiderare* la sua fine! La disciplina del dolore, del *grande* dolore – non sapete che solo *questa* disciplina ha creato finora ogni elevazione umana? La tensione dell'anima nell'infelicità, che ne nutre la forza, il suo brivido alla vista della grande rovina, la sua inventiva e valentia nel sopportare, perseverare, interpretare, sfruttare l'infelicità, e qualunque cosa le sia mai stata donata come profondità, mistero, maschera, spirito, astuzia, grandezza – non le è stato donato sotto il segno del dolore, sotto la disciplina del grande dolore? Nell'uomo sono uniti *creatura* e *creatore*; nell'uomo c'è materia, frammento, sovrabbondanza, creta, fango, assurdità, caos; ma nell'uomo c'è anche il creatore, il plasmatore, la durezza del martello, la divinità del contemplatore e il settimo giorno – capite voi questa antitesi? E che la *vostra* pietà va alla «creatura nell'uomo», a ciò che dev'essere formato, spezzato, fucinato, lacerato, arso, arroventato, purificato – a ciò che necessariamente deve *soffrire* e *deve voler* soffrire? E la *nostra* pietà – non capite a chi va la nostra pietà *opposta*, quando si difende dalla vostra pietà come dal peggiore di tutti gli infrollimenti e debolezze? – Pietà dunque *contro* pietà! – Ma, detto ancora una volta, ci sono problemi più importanti di tutti i problemi del piacere e del dolore e della pietà; e ogni filosofia che metta capo solo a questi è un'ingenuità.

226

Noi immoralisti! Questo mondo che *ci* interessa, in cui *noi* abbiamo da temere e da amare, questo mondo quasi invisibile e inaudibile di sottile comandare, di sottile obbedire, un mondo del «quasi» sotto ogni aspetto, spinoso, insidioso, aguzzo e tenero: sì, esso è ben difeso contro gli spettatori goffi e la curiosità confidenziale! Noi siamo inviluppati in una stretta rete e camicia di doveri e non *possiamo*

uscirne – in ciò appunto siamo anche noi «uomini del dovere»! Talvolta, è vero, ben danziamo nelle nostre «catene» e tra le nostre «spade»; più spesso, non è meno vero, digrigniamo i denti fra tali cose e diventiamo impazienti per tutta la segreta durezza della nostra sorte. Ma possiamo fare quello che vogliamo: i balordi e l'evidenza diranno contro di noi: «Quelli sono uomini *senza* un dovere» – avremo sempre i balordi e l'evidenza contro di noi.

227

Onestà, ammesso che sia questa la nostra virtù, da cui non possiamo liberarci, noi spiriti liberi – ebbene, vogliamo attendere ad essa con ogni amore e cattiveria e non stancarci di «perfezionarci» nella *nostra* virtù, la sola che ci resta; anche se il suo splendore rimarrà attaccato, come una dorata azzurra schernevole luce vespertina, a questa cultura senescente e alla sua cupa e tetra serietà! E se ciò nonostante la nostra onestà un giorno si stancherà e sospirerà e si stirerà le membra e ci troverà troppo duri e vorrà essere trattata meglio, con più leggerezza, con più delicatezza, come un piacevole vizio: rimaniamo *duri*, noi ultimi stoici! e mandiamole in aiuto qualunque diavoleria abbiamo in noi – il nostro schifo della goffaggine e dell'approssimazione, il nostro «*nitimur in vetitum*»[3], il nostro coraggio di avventurieri, la nostra curiosità smaliziata e viziata, la nostra più sottile, dissimulata e spirituale volontà di potenza e di superamento del mondo, che vaga e aleggia desiderosa intorno a tutti i regni dell'avvenire – veniamo in aiuto al nostro «Dio» con tutti i nostri «diavoli»! È probabile che per questo saremo misconosciuti e scambiati per altri: che importa? Si dirà: «La loro "onestà" – quella è la loro diavoleria, e niente di più!». Che importa? Anche se avessero ragione! Non sono stati finora tutti gli dèi simili a diavoli santificati e ribattezzati? E che cosa sappiamo infine di noi stessi? E come si vuol chiamare lo spirito che ci guida (è questione di nomi)? E quanti spiriti alberghiamo in noi? La nostra onestà, o spiriti liberi – badiamo che non diventi la nostra vanità, il nostro ornamento e sfarzo, il no-

3. Il verso di Ovidio suona: «*Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata*» (Ci fissiamo sempre sul proibito e desideriamo le cose che ci sono negate). *Amores*, III, 4, 17. Citato anche in GM, Terza dissertazione, § 9. Cfr. anche lettera di Galiani del 13 aprile 1776, *op. cit.*: «*On ne connaît pas les hommes: nitimur in vetitum*».

stro limite, la nostra stupidità! Ogni virtù inclina alla stupidità e ogni stupidità alla virtù; «stupido fino alla santità», si dice in Russia – badiamo a non finire col diventare, per onestà, anche santi e noiosi! Non è la vita cento volte troppo breve per annoiarvisi? Bisognerebbe già credere alla vita eterna per ...

228

Mi si perdoni la scoperta che ogni filosofia della morale è stata finora noiosa e ha fatto parte dei sonniferi – e che da niente «la virtù» è stata più danneggiata ai miei occhi che da questa *noiosità* dei suoi apologeti; col che non vorrei ancora averne disconosciuto l'utilità generale. È importante che sulla morale rifletta quanto meno gente è possibile – per conseguenza è *molto* importante che la morale non diventi un giorno interessante! Ma non ci si preoccupi! Le cose stanno ancora oggi come sono sempre state: non vedo nessuno in Europa che abbia (o *dia*) un'idea del fatto che la riflessione sulla morale potrebbe essere esercitata in modo pericoloso, insidioso, seducente – che in essa potrebbe annidarsi una *fatalità*! Si guardino per esempio gli instancabili e inevitabili utilitaristi inglesi, come se ne vengono e se ne vanno goffi e rispettabili calcando le orme di Bentham (una similitudine di Omero lo dice più chiaramente), al modo che già egli stesso calcò le orme del venerabile Helvétius (no, non era un uomo pericoloso, questo Helvétius!)[4]. Nessun pensiero nuovo, niente come un indirizzo o un'inflessione più elegante di un pensiero antico, nemmeno una vera storia del pensiero del passato: nel complesso una letteratura *impossibile*, a meno che si sappia inacidirla con un po' di cattiveria. Anche in questi moralisti (che si devono assolutamente leggere con pensieri reconditi, se si *devono* leggere) si è infatti insinuato quel vecchio vizio inglese che si chiama *cant* ed è *tartuferia morale*, questa volta nascosta sotto la nuova forma della scientificità. Non manca neanche una segreta difesa dai rimorsi di cui soffre, logicamente, una razza di ex-puritani, pur in una trattazione scientifica della morale. (Non è un moralista il contrario di un puritano? Cioè

4. Aggiunta di Nietzsche su una copia di JGB: «... questo Helvétius, *ce sénateur Pococurante*», per dirla con Galiani. In *op. cit.*, I, 217 (BN), Galiani fa riferimento a un personaggio del *Candide* di Voltaire che era disgustato del proprio benessere. Helvétius soffriva della propria ricchezza.

come pensatore che prende la morale come questionabile, come degna di punti interrogativi, insomma come problema? Non sarebbe il moralizzare immorale?). Alla fine vogliono tutti che la moralità *inglese* riporti ragione, in quanto proprio con ciò si serve nel modo migliore l'umanità, o l'«utilità generale» o «la felicità dei più», no! la felicità dell'*Inghilterra*; essi vorrebbero dimostrarsi con tutte le forze che l'aspirare alla felicità *inglese*, voglio dire al *comfort* e alla *fashion* (e, nel grado più alto, a un seggio in parlamento), sia nello stesso tempo anche il retto sentiero della virtù, anzi che tutta la virtù che c'è stata finora nel mondo sia consistita appunto in una tale aspirazione. Nessuno di tutti questi pesanti animali d'armento dalla coscienza inquieta (che intraprendono di trattare la causa dell'egoismo come causa del benessere universale) vuol sentire o fiutar nulla del fatto che il «benessere universale» non è un ideale, non un fine, non un concetto in qualche modo afferrabile, ma soltanto un emetico – che ciò che per l'uno è giusto, non *può* ancora assolutamente essere giusto per l'altro, che esigere una sola morale per tutti significa proprio pregiudicare gli uomini superiori, insomma che c'è una *gerarchia* tra uomo e uomo e quindi anche tra morale e morale. Questi utilitaristi inglesi sono una specie di uomini modesta e radicalmente mediocre, e, come già detto: in quanto sono noiosi, non si può mai pensare abbastanza elevatamente della loro utilità. Bisognerebbe ancora *incoraggiarli*, come in parte si è tentato con le seguenti rime:

Salute a voi, o bravi carrettieri,
Sempre «quanto più a lungo, tanto più volentieri»,
Di testa e di ginocchi rigidi tuttodì,
Privi di entusiasmi, privi di spassi,
Immarcescibilmente medio-bassi,
Sans génie et sans esprit!

229

In quelle epoche tarde, che possono inorgoglirsi della propria umanità, sopravvive tanta paura, tanta *superstizione* della paura della «belva crudele», aver domato la quale costituisce appunto l'orgoglio di quelle epoche più umane, che anche verità palmari rimangono, come per un'intesa, inespresse per secoli, poiché hanno l'aria di poter richiamare in vita quella belva finalmente ammazzata. Faccio for-

se un azzardo se mi lascio sfuggire una tale verità: che altri la riacciuffino e le facciano bere tanto «latte di pensiero timorato», finché essa non giaccia nel suo vecchio cantuccio tranquilla e dimenticata. Sulla crudeltà bisogna cambiare idea e aprire gli occhi; bisogna infine apprendere l'impazienza, affinché non circolino più, virtuosi e sfacciati, errori crassi e immodesti, come quelli che, intorno alla tragedia, sono stati per esempio fomentati da vecchi e nuovi filosofi. Quasi tutto ciò che chiamiamo «cultura superiore» riposa sulla spiritualizzazione e sull'approfondimento della *crudeltà* – questa è la mia tesi; quella «belva» non è stata affatto ammazzata, essa vive e prospera, si è soltanto divinizzata. Ciò che fa la dolorosa voluttà della tragedia è la crudeltà, ciò che nella cosiddetta compassione tragica e in fondo addirittura in ogni sublimità, su su fino ai supremi e più delicati brividi della metafisica, produce un effetto gradevole, trae la sua dolcezza solo dall'ingrediente che vi è mescolato della crudeltà. Quel che il Romano prova nell'arena, il cristiano nelle estasi della croce, lo Spagnolo di fronte ai roghi o alle corride, il Giapponese di oggi che fa ressa per assistere alla tragedia, l'operaio dei sobborghi parigini che ha nostalgia di rivoluzioni cruente, la wagneriana che, sospendendo la propria volontà, si lascia «passare addosso» Tristano e Isotta – quel che tutti costoro godono e con segreto ardore tentano di assorbire in sé, sono le pozioni della gran Circe «crudeltà». Qui, certo, bisogna cacciar via la balorda psicologia di una volta, che della crudeltà sapeva soltanto insegnare che essa sorge alla vista del dolore *altrui*. Si dà un abbondante, sovrabbondante godimento anche del dolore proprio, del proprio farsi-soffrire – e dovunque l'uomo si fa persuadere a negare se stesso – in senso *religioso* o a mutilarsi, come presso i Fenici e gli asceti, o in genere a desensualizzarsi, a disincarnarsi, alla contrizione, agli spasimi di penitenza puritani, alla vivisezione della coscienza e al pascaliano *sacrifizio dell'intelletto*[5], lì egli viene segretamente attirato e incalzato dalla sua crudeltà, da quei pericolosi brividi della crudeltà rivolta *contro se stessa*. Alla fine si consideri che finanche l'uomo della conoscenza, in quanto costringe la mente a conoscere *contro* la tendenza della mente stessa e abbastanza spesso anche contro i desideri del cuore – cioè a dire no dove vorrebbe affermare, amare, adorare – si comporta da artista e trasfigura-

5. In italiano nel testo.

tore della crudeltà. Già ogni prendere le cose in profondità e alle radici è una violenza, un voler far male alla volontà fondamentale della mente, che mira incessantemente all'apparenza e alla superficie – già in ogni voler conoscere c'è una goccia di crudeltà.

230

Forse non si capisce senz'altro che cosa io abbia detto qui circa una «volontà fondamentale della mente». Mi si permetta un chiarimento. Quel qualcosa di imperioso che il popolo chiama «lo spirito», vuol essere signore e sentirsi signore in sé e intorno a sé: vuole passare dalla molteplicità alla semplicità, ha una volontà che allaccia, doma, è avida di dominio e realmente domina. I suoi bisogni e le sue facoltà sono in ciò gli stessi che i fisiologi attribuiscono a tutto quel che vive, cresce e si moltiplica. La forza che ha la mente di appropriarsi ciò che è estraneo si manifesta in una forte tendenza ad assimilare il nuovo al vecchio, a semplificare il multiforme, a trascurare o a rimuovere ciò che contraddice totalmente, allo stesso modo che, arbitrariamente, sottolinea con maggior forza, mette in evidenza e falsifica a proprio uso determinati tratti e linee di quanto è estraneo, di ogni parte del «mondo esterno». Così facendo mira a incorporare nuove «esperienze», a inserire cose nuove in schemi vecchi – mira alla crescita dunque, o ancor più precisamente al *senso* della crescita, al senso della forza accresciuta. Questa stessa volontà servono un impulso apparentemente opposto della mente, una risoluzione di ignoranza, di volontario isolamento, che erompe improvvisamente, un chiudere le proprie finestre, un intimo dir di no a questa o a quella cosa, un non-lasciarsi-avvicinare, una specie di posizione difensiva contro molte cose conoscibili, un esser contento dell'oscurità, dell'orizzonte che rinchiude, un dir di sì e un consentire all'ignoranza: come tutto ciò è necessario a seconda del grado della propria capacità di appropriazione, della propria «capacità digestiva», per dirlo con un'immagine – e davvero la mente somiglia più di tutto a uno stomaco. In tutto questo rientra parimenti la volontà della mente di farsi all'occasione ingannare, forse con un malizioso sospetto che le cose *non* stiano così e così, che soltanto si lasci, appunto, che stiano così, un piacere per ogni incertezza e ambiguità, un giubilante compiacimento per la volontaria strettezza e segretezza di un cantuccio, dell'estrema prossimità, del primo piano, dell'ingrandimento, del

rimpicciolimento, dello spostamento, dell'abbellimento, un compiacimento per l'arbitrarietà di tutte queste manifestazioni di potenza. Vi rientra infine quella non innocente prontezza dello spirito ad ingannare altri spiriti e a dissimularsi davanti a loro, quel costante premere e incalzare di una forza creatrice, formatrice e capace di trasformazioni: lo spirito gode in ciò della multiformità delle sue maschere e della sua scaltrezza, vi assapora anche il senso della sua propria sicurezza – proprio dalle sue arti proteiformi è infatti difeso e nascosto nel modo migliore! – A *questa* volontà di illusione, di semplificazione, di maschera, di mantello, insomma di superficie – giacché ogni superficie è un mantello – si *contrappone* quella sublime tendenza dell'uomo della conoscenza, che prende e *vuole* prendere le cose nella loro profondità molteplicità e radicalità, quella specie di crudeltà della coscienza e del gusto intellettuale che ogni valoroso pensatore riconoscerà in sé, sempreché abbia temprato e aguzzato abbastanza a lungo, come si conviene, lo sguardo per se stesso e si sia abituato a una severa disciplina e anche a severe parole. Egli dirà: «C'è qualcosa di crudele nella tendenza del mio spirito» – cerchino pure i virtuosi e amabili di dissuaderlo! E in effetti suonerebbe più carino se per esempio, invece che della crudeltà, dietro di noi si parlasse, si sussurrasse e si tessessero lodi della nostra «straripante onestà» – di noi liberi, *molto* liberi spiriti – e così suonerà forse veramente un giorno la nostra gloria postuma. Ma nel frattempo – perché ci vorrà tempo, finché venga quel giorno – certo noi stessi vorremmo essere i meno disposti ad agghindarci con simili fronzoli e frange di parole morali. Tutto il lavoro che abbiamo fatto finora ci rende odioso proprio questo gusto e la sua arzilla opulenza. Sono parole belle luccicanti tintinnanti pompose: onestà, amore della verità, amore della sapienza, sacrificio per la conoscenza, eroismo del vero – c'è qualcosa in esse che fa gonfiare d'orgoglio. Ma noi eremiti e marmotte ci siamo persuasi da un pezzo, in tutta la segretezza della nostra coscienza di eremiti, che anche questo venerabile sfarzo di parole fa parte dell'abbigliamento, del ciarpame e della polvere dorata delle vecchie menzogne dell'inconsapevole vanità umana, e che anche sotto tali lusinghieri colori e sovradipinture si deve riconoscere il terribile testo di base *homo natura*. Ritradurre cioè l'uomo nella natura; trionfare delle molte vanitose e fantasiose interpretazioni e significazioni aggiuntive che sono state finora scarabocchiate e spennellate su quell'eterno testo di base *homo natura*; fare in modo che

d'ora in avanti l'uomo stia di fronte all'uomo così come già oggi, indurito nella disciplina della scienza, sta di fronte all'*altra* natura, con gli occhi impavidi di Edipo e le orecchie sigillate di Odisseo, sordo alle arie adescatrici dei vecchi uccellatori metafisici, che con voce flautata gli hanno sussurrato fin troppo a lungo: «Tu sei di più! Tu sei superiore! Tu hai un'altra origine!». Può essere, questo, un compito strano e pazzo, ma è pur sempre un *compito* – chi vorrebbe negarlo? Perché noi lo abbiamo scelto, questo pazzo compito? O detto altrimenti: «Perché mai la conoscenza?» – Ognuno ci domanderà questo. E noi, messi in tal modo alle strette, noi che la domanda ce la siamo fatta già da noi cento volte, non abbiamo trovato e non troviamo nessuna risposta migliore...[6]

231

L'imparare ci trasforma, fa ciò che fa ogni alimentazione, che non si limita a «conservare» – come ben sa il fisiologo. Ma nel fondo di noi stessi, proprio «laggiù», vi è certamente qualcosa che non impara niente, un granitico *fatum* spirituale, una granitica decisione e risposta predestinata a predestinate domande scelte. In ogni problema cardinale parla un immutabile «questo sono io»[7]; sull'uomo e sulla donna, per esempio, un pensatore non può cambiare quel che ha imparato, ma soltanto impararlo fino in fondo – può soltanto scoprire fino in fondo che cosa, al riguardo, «sta saldo» in lui. Si trovano per tempo certe soluzioni di problemi che proprio per noi costituiscono una forte cadenza; e magari le si chiama, da allora in poi, le proprie «convinzioni». In seguito si vedono in loro solo orme del cammino verso la conoscenza di sé, segnali che rimandano al problema che noi *siamo* – o meglio alla grande stupidaggine che noi siamo,

6. Questa parte finale vale come cifra di Nietzsche: guadagno di verità e onestà sul piano moralistico; slittamento sul piano della «conoscenza», cioè sul piano filosofico, assoluto. Sviluppata consequenzialmente, questa «conquista» di Nietzsche porta all'animalità e alla disumanità.

7. Parole pronunziate da Lutero il 27 marzo 1521 davanti ai dignitari dell'Impero e in presenza di Carlo V. Anche questa è una cifra, la cifra della speculazione di Nietzsche. La filosofia è subordinata all'individuo e più in particolare al *pathos* personale del filosofo, la filosofia alla psicologia, concepita questa appunto come «morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza» (af. 23). Cfr. anche GM, Terza dissertazione, § 22. Va tuttavia detto che il *pathos* personale non è gratuito ma è una formazione storica, che nel filosofo e in genere nei grandi diventa una costellazione pregnante dell'epoca, come per esempio quella stessa che per Rohde era la mania, cioè il *pathos*, della nobiltà di Nietzsche.

al nostro *fatum* spirituale, a quel che «laggiù» in fondo è refrattario a ogni insegnamento. Per tutta questa delicatezza che ho appena usata riguardo a me stesso, mi sarà forse più facilmente consentito di enunciare qualche verità sulla «donna in sé»: posto che si sappia ormai fin dapprincipio che si tratta appunto soltanto delle *mie* verità.

232

La donna vuole rendersi indipendente, e per questo comincia a illuminare gli uomini sulla «donna in sé» – è *questo* uno dei peggiori progressi dell'*imbruttimento* generale dell'Europa. Giacché che cosa mai non porteranno alla luce questi goffi tentativi di scientificità e di autodenudamento femminili! La donna ha tanti motivi di pudore; nella donna si nasconde tanta pedanteria, superficialità, saccenteria, gretta arroganza, gretta sfrenatezza e immodestia – si studino soltanto i suoi rapporti con i bambini! – tutte cose che, in fondo, sono state finora represse e domate nel modo migliore dalla *paura* per l'uomo. Guai, se l'«eterna noiosità della donna» – ella ne è ricca! – può osare di farsi avanti! Guai, se ella comincia a disimparare radicalmente e per principio la sua abilità e arte, quella della grazia, del gioco, del fugare le preoccupazioni, dell'alleviare e del prendere alla leggera! la sua sottile capacità di suscitare piacevoli desideri! Già ora si sentono voci femminili che, per il santo Aristofane![8] fanno paura; si sente minacciare, con medica esattezza, quel che la donna *vuole* come prima e ultima cosa dall'uomo. Non fa parte di pessimo gusto che la donna si accinga in tal modo a far la scienziata? Finora l'illuminare è stato per fortuna una cosa dell'uomo, una dote dell'uomo – quindi si restava «tra noi»; e, con tutto quello che le donne scrivono sulla «donna», ci si può riservare alla fine una buona dose di diffidenza sul fatto che la donna *voglia* e *possa* volere veramente essere illuminata su se stessa... Se poi con ciò la donna non cerca un nuovo *agghindamento* per sé – io credo che l'agghindarsi faccia parte dell'eterno femminino, no? – ebbene, allora vuole che si abbia paura di lei – forse vuole con ciò dominare. Ma non *vuole* la verità: che gliene importa alla donna della veri-

8. Prassagora: «Propongo di affidare lo stato in mano alle donne: è necessario! Anche nelle case, facciamo amministrare tutto a loro», ARISTOFANE, *Ecclesiazuse*, in *Le commedie*, III, Laterza, Bari, 1977, p. 641.

tà? Niente è per sua natura più estraneo, ripugnante e ostile alla donna della verità – la sua grande arte è la menzogna, la sua faccenda suprema è l'apparenza e la bellezza. Riconosciamolo, noi uomini: noi rispettiamo e amiamo proprio *quest'*arte e *questo* istinto nella donna; noi che abbiamo la vita difficile ci accompagniamo volentieri, per alleviarcela, con creature tra le cui mani, sotto i cui sguardi e tra le cui tenere sciocchezze la nostra serietà, la nostra gravità e profondità ci appaiono quasi come delle sciocchezze. Alla fine io mi domando: ha mai una donna stessa riconosciuto profondità a una testa femminile, giustizia a un cuore femminile? E non è vero che, tutto sommato, è stata finora la donna stessa a disistimare di più «la donna»? e assolutamente non noi? Noi uomini desideriamo che la donna non vada avanti a compromettersi col dar lumi: sicché fu per la Chiesa previdenza virile e delicatezza verso la donna decretare: *mulier taceat in ecclesia*! Fu nell'interesse della donna che Napoleone fece intendere alla troppo loquace Madame de Staël: *mulier taceat in politicis*! – e io penso che sia un vero amico delle donne chi oggi grida loro: *mulier taceat de muliere*!

233

Rivela corruzione degli istinti – anche prescindendo dal fatto che rivela cattivo gusto – che una donna si richiami espressamente a Madame Roland o a Madame de Staël o a Monsieur George Sand, quasi che in tal modo si dimostrasse qualcosa a favore della «donna in sé». Per gli uomini le suddette sono le tre donne *ridicole* in sé – e niente più – e proprio i migliori *argomenti* involontari *contro* l'emancipazione e l'indipendenza femminile.

234

La stupidità in cucina; la donna come cuoca; l'orribile sconsideratezza con cui si provvede al nutrimento della famiglia e del padrone di casa! La donna non capisce che cosa *significhi* il cibo: e vuole essere cuoca! Se la donna fosse una creatura pensante, avrebbe dovuto già, da millenni che cucina, scoprire i fatti più importanti della fisiologia e impossessarsi parimenti dell'arte medica! Dalle cattive cuoche – dalla totale mancanza di ragione in cucina, lo sviluppo dell'uomo è stato impedito per molto tempo e danneggiato nel modo

più grave: ancora oggi le cose non vanno molto meglio. Un discorso per le collegiali di lusso.

235

Ci sono locuzioni e tratti di spirito, ci sono sentenze, una manciatina di parole, in cui si cristallizza improvvisamente tutta una cultura, tutta una società. Ne fa parte ciò che una volta disse Madame de Lambert a suo figlio: «*Mon ami, ne vous permettez jamais que de folies, qui vous feront grand plaisir*» – detto incidentalmente, le parole più materne e più sagge che siano mai state dette a un figlio.

236

Ciò che Dante e Goethe hanno creduto della donna – quegli cantando «Ella guardava suso, ed io in lei»[9], questi traducendolo con «l'eterno femminino ci trae *in alto*»[10] – io non dubito che ogni donna di fine sentire respingerà questa credenza, perché proprio *questo* ella crede dell'eterno mascolino...

237

Sette piccoli proverbi di donne

Come se ne fugge via la noia più greve, quando un uomo striscia ai nostri piedi!

La vecchiaia, ahimè, e la scienza danno forza anche a una virtù debole.

Un abito nero e un bel tacere vestono ogni donna giudiziosamente.

A chi sono grata nella felicità? A Dio! – e alla mia sarta.

9. Cfr. DANTE, *Divina Commedia*, Paradiso, II, 22: «Beatrice in suso, ed io in lei guardava».

10. Cfr. GOETHE, *Faust*, II, vv. 12110-12111.

Giovane: una grotta fiorita. Vecchia: ne sbuca fuori un drago.

Nome nobile, gamba ben fatta e un uomo in più: oh, foss'egli mio!

Poche parole, molto senno – ghiaccio liscio per l'asina!

237

Le donne sono state finora trattate dagli uomini come uccelli che, dopo aver spiccato il volo da una certa altezza, si sono smarriti abbassandosi fino a loro: come qualcosa di più fine, di più vulnerabile, di più selvaggio, di più singolare, di più dolce, di più spirituale – ma anche come qualcosa che si deve imprigionare affinché non se ne rivoli via.

238

Sbagliarsi sul problema fondamentale «uomo e donna», negare qui il più abissale antagonismo e la necessità di una tensione eternamente ostile, sognare qui forse di uguali diritti, di uguale educazione, di uguali pretese e doveri: è questo un segno *tipico* di una mente superficiale, e un pensatore che si sia dimostrato superficiale su questo punto pericoloso – superficiale nell'istinto! – può essere considerato in genere come sospetto, anzi come uno che si è tradito, che si è scoperto. Probabilmente sarà troppo «corto» su tutti i problemi fondamentali della vita, anche della vita futura, e non potrà scendere in *nessuna* profondità. Un uomo che invece ha profondità, nel suo spirito come nei suoi desideri, anche quella profondità della benevolenza che è capace di severità e durezza e viene facilmente scambiata per esse, può pensare sulla donna sempre e solo alla maniera *orientale*: dovrà concepire la donna come possesso, come proprietà che si può tenere sotto chiave, come qualcosa che è destinato a servire e proprio in ciò si realizza – dovrà in questo conformarsi all'enorme ragione dell'Asia, alla superiorità dell'istinto asiatico, come fecero una volta i Greci, essi che sono stati i migliori eredi e seguaci dell'Asia e che, come è noto, da Omero fino all'età di Pericle divennero, col *crescere* della cultura e con l'estendersi della loro forza, passo dopo passo anche *più severi* verso la donna, insomma più orientali.

Quanto ciò fosse necessario, quanto logico, quanto anche umanamente auspicabile: su questo mediti ognuno per conto suo!

239

In nessuna epoca il sesso debole è stato trattato con tanta attenzione da parte degli uomini come nella nostra – ciò fa parte della tendenza e del fondamentale gusto democratici, allo stesso modo della mancanza di rispetto per la vecchiaia – perché meravigliarsi poi che di quest'attenzione si faccia subito abuso? Si vuole di più, si impara ad esigere, alla fine si trova quel tributo di stima già quasi offensivo, si preferirebbe la gara per quei diritti, anzi in senso vero e proprio la lotta: insomma la donna perde il pudore. Aggiungiamo che perde anche il buon gusto. Disimpara a *temere* l'uomo. Ma la donna che «disimpara a temere» sacrifica i suoi istinti più femminili. Che la donna osi farsi avanti, quando ciò che nell'uomo incute timore o, detto più esattamente, quando l'*uomo* nell'uomo non è più voluto e formato così, è abbastanza logico e anche abbastanza comprensibile; quel che è più difficile da capire è che, proprio per questo, la donna degenera. È quello che accade oggi: non illudiamoci al riguardo! Dovunque lo spirito industriale abbia sconfitto lo spirito militare e aristocratico, la donna si arrabatta per conseguire l'indipendenza economica e giuridica di un commesso: «la donna come commessa» sta scritto sulla porta della società moderna che si va formando. Ma mentre in tal modo la donna si impossessa di nuovi diritti, cerca di farsi «padrona» e scrive sulle sue bandiere e bandierine il «progresso» della donna, avviene con terribile chiarezza proprio il contrario: *la retrocessione della donna*. Dalla rivoluzione francese in poi l'influsso della donna in Europa è *diminuito* nella stessa misura in cui sono aumentati i suoi diritti e le sue pretese; e l'«emancipazione della donna», in quanto è voluta e promossa dalla donna stessa (e non soltanto da uomini dalla testa vuota), risulta essere per conseguenza un sintomo notevole del crescente infiacchimento e ottundimento degli istinti più femminili. Vi è *stupidità* in questo movimento, una stupidità quasi mascolina, di cui una donna ben riuscita – che è sempre una donna avveduta – dovrebbe vergognarsi da capo a piedi. Perdere la capacità di fiutare il terreno sul quale si può vincere con più sicurezza; trascurare di esercitarsi in quell'arte delle armi che le è propria; mettersi a precedere l'uomo, arrivando forse a «scrivere un

libro», laddove prima ci si atteneva alla disciplina e a una raffinata e astuta umiltà; contrastare con virtuosa sfacciataggine la credenza dell'uomo che nella donna sia racchiuso un ideale radicalmente diverso, che esista un qualsiasi eterno e necessario femminino; persuadere l'uomo con molta energia e molte parole che non si deve mantenere, curare, proteggere e risparmiare la donna come un animale domestico tenero, singolarmente selvatico e spesso gradevole; andar cercando con malagrazia e indignazione tutti gli elementi di schiavitù e di servaggio che la posizione della donna nell'ordinamento sociale ha finora avuto e ha ancora in sé (come se la schiavitù fosse un argomento contro l'alta cultura e non piuttosto una condizione di ogni alta cultura, di ogni accrescimento di cultura) – cosa significa tutto questo se non uno sgretolamento degli istinti femminili, una sfemminilizzazione? Certo, tra gli asini eruditi di sesso maschile ci sono parecchi stolidi amici delle donne e corruttori della donna che consigliano alla donna di sfemminilizzarsi in tal modo e di imitare tutte le stupidaggini di cui è malato l'«uomo» in Europa, di cui è malata la «mascolinità» europea – i quali vorrebbero abbassare la donna fino alla «cultura generale», addirittura fino alla lettura dei giornali e alla politica attiva. Qua e là si vuole perfino fare delle donne degli spiriti liberi e dei letterati, come se una donna senza religione non fosse per un uomo profondo e senzadio qualcosa di assolutamente ripugnante o ridicolo. Quasi dappertutto si rovinano loro i nervi con la più morbosa e pericolosa di tutte le specie di musica (la nostra modernissima musica tedesca) e le si rende ogni giorno più isteriche e inette alla loro prima e ultima missione, quella di partorire figli robusti. Si vuole in genere che si «coltivino» ancora di più e, come si dice, che il «sesso debole» diventi *forte* grazie alla cultura, come se la storia non insegnasse nel modo più persuasivo possibile che il «coltivarsi» dell'uomo e l'indebolimento – cioè indebolimento, disgregamento, intaccamento della *forza di volontà* – sono andati sempre di pari passo, e che le donne più potenti e influenti del mondo (da ultimo anche la madre di Napoleone) dovettero il loro potere e il sopravvento che presero sugli uomini proprio alla loro forza di volontà – e non ai maestri di scuola! – Ciò che nella donna incute rispetto e piuttosto spesso timore è la sua *natura*, che è «più naturale» di quella dell'uomo, la sua genuina rapace astuta duttilità, i suoi artigli di tigre sotto il guanto, la sua ingenuità nell'egoismo, la sua ineducabilità e intima selvatichezza, l'inafferrabilità, vastità, vaghezza dei suoi desideri e

delle sue virtù... Ciò che, nonostante ogni paura, ispira pietà per questa bella e pericolosa gatta «donna», è che essa è più sofferente, più vulnerabile, più bisognosa d'amore ed appare più condannata alla delusione di qualunque altro animale. Paura e pietà: con questi sentimenti l'uomo è stato finora di fronte alla donna, sempre con un piede già nella tragedia che lacera estasiando. Ma come, e così tutto questo sarebbe ormai finito? Ed è in atto il *disincanto* della donna? Si sta ella lentamente trasformando in creatura noiosa? Oh, Europa, Europa! Si conosce l'animale con le corna che è stato per te sempre il più attraente e il cui pericolo ti minaccia sempre di nuovo. La tua vecchia fiaba[11] potrebbe ancora una volta diventare «storia» – ancora una volta un'enorme stupidità potrebbe ridurti alla sua mercé e trascinarti via! E sotto di essa non ci sarebbe nessun Dio nascosto, no! ma solo un'idea, un'«idea moderna»!...

11. Allusione al ratto d'Europa raccontato nelle *Metamorfosi*, II, di Ovidio.

Parte ottava

POPOLI E PATRIE

240

Ho sentito[1], ancora una volta per la prima volta, l'*ouverture dei Maestri cantori* di Richard Wagner: è un'arte magnifica, sovraccarica, pesante e tarda, che ha l'orgoglio di presupporre ancora vivi, per la sua comprensione, due secoli di musica. Fa onore ai Tedeschi che un tale orgoglio non abbia fatto male i conti! Quali succhi e forze, quali stagioni e zone di cielo non sono qui mescolati! Quest'arte dà un'impressione ora di antiquato, ora di estraneo, acerbo ed eccessivamente giovane, è altrettanto arbitraria che sfarzosamente tradizionale, non di rado è brigantesca, ancora più spesso aspra e grossolana – ha fuoco e coraggio e insieme la pelle avvizzita e scialba dei frutti che maturano troppo tardi. Scorre larga e piena: e improvvisamente un attimo di inesplicabile esitazione, quasi un vuoto che si apre tra causa ed effetto, un'oppressione che ci fa sognare, quasi un incubo – ma ecco che già si allarga e si dispiega nuovamente il vecchio fiume di piacere, del piacere più svariato, di vecchia e nuova felicità, *molto* compresa la felicità che l'artista ricava da se stesso e della quale non vuole far mistero, la sua stupita felice consapevolezza della maestria dei mezzi qui impiegati, dei nuovi mezzi artistici appena conquistati e non ancora sperimentati, come sembra rivelarci. Insomma, nessuna bellezza, nessun meridione, nessuna meridionale sottile chiarità di cielo, nessuna leggiadria, nessuna danza, neanche la minima volontà di logica; una certa goffaggine addirittura, che viene ancora sottolineata, come se l'artista volesse dirci: «essa fa parte dei miei intenti»; un pesante paludamento, qualcosa di volontariamente barbarico e solenne, uno sfavillare di erudite e

1. A un concerto del 7 gennaio 1886.

venerande preziosità e merletti; qualcosa di tedesco, nel senso migliore e peggiore della parola, qualcosa di multiforme, di informe e di inesauribile alla maniera tedesca; una certa tedesca poderosità e sovrabbondanza d'anima, che non ha paura di nascondersi sotto le raffinatezze della decadenza – che forse soltanto qua si sente completamente a suo agio; un vero autentico contrassegno dell'anima tedesca, che è insieme giovane e decrepita, stramatura e straricca ancora di avvenire. Questa specie di musica esprime nel modo migliore ciò che io penso dei Tedeschi: essi appartengono all'altroieri e al posdomani – *non hanno ancora un oggi.*

241

Noi «buoni Europei»: anche noi abbiamo ore in cui ci permettiamo un bel patriottismo, un tonfo e una ricaduta nei vecchi amori e nelle vecchie angustie – ne ho appena dato una prova – ore di ribollimenti nazionali, di affanni patriottici e di ogni altra specie di antiquati rigurgiti di sentimento. Spiriti più pesanti di quanto non siamo noi smaltiranno, quel che per noi si limita a qualche ora e si conclude in qualche ora, solo in lunghi periodi di tempo, gli uni in mezz'anno, gli altri in mezza vita umana, a seconda della rapidità e forza con cui digeriscono ed «effettuano il ricambio». Sì, potrei immaginare razze ottuse ed esitanti che anche nella nostra frenetica Europa avessero bisogno di un mezzo secolo per superare tali attacchi atavici di patriottismo e di attaccamento alla zolla e per tornare nuovamente alla ragione, voglio dire al «buon europeismo». Ed ecco che, mentre vado divagando su questa possibilità, mi capita di diventare testimone auricolare di un colloquio tra due vecchi «patrioti» – erano entrambi manifestamente duri d'orecchi e parlavano perciò con voce tanto più alta. «*Costui*[2] si intende e sa di filosofia quanto un contadino o uno studente membro di una corporazione – diceva l'uno – è ancora senza colpa. Ma che importanza ha oggi questo? È l'epoca delle masse: si stendono a pancia sotto di fronte a tutto ciò che fa massa. E così anche *in politicis.*

2. Bismarck, che fu uno scolaro mediocre. Nella lettera a Carl von Gersdorff del 16 febbraio 1868, Nietzsche scriveva: «Immenso piacere mi dà Bismarck. Leggo i suoi discorsi come se bevessi vino forte: trattengo la lingua per non bere troppo in fretta, in modo da conservare il sapore a lungo».

Uno statista che innalzi loro una nuova torre di Babele, che ammassi un qualche enorme impero o potenza, lo chiamano "grande" – che importa che noi, più prudenti e più riservati, per il momento non vogliamo ancora abbandonare l'antica convinzione che soltanto una grande idea possa dare grandezza a un'azione e a una causa. Ammettendo che un uomo di Stato mettesse il suo popolo nella situazione di condurre da allora in poi una "grande politica", alla quale esso fosse per natura poco portato e preparato, sicché dovrebbe, per amore di una nuova e dubbia mediocrità, sacrificare le sue vecchie e sicure virtù – ammettendo che un uomo di Stato condannasse il suo popolo al "far politica" in genere, mentre esso aveva fino allora di meglio da fare e da pensare e non riusciva a liberarsi, in fondo alla propria anima, di un prudente disgusto per l'inquietudine, il vuoto e il chiasso della diabolica litigiosità dei popoli veramente intenti a far politica – ammettendo che un tale uomo di Stato pungolasse le sopite passioni e brame del suo popolo, facesse un'onta della sua riluttanza e del suo piacere di starsene fino allora in disparte, e una colpa della sua predilezione per ciò che è straniero e della sua segreta infinità; che gli svalutasse le sue più intime inclinazioni, gli rovesciasse la coscienza, rendesse angusto il suo spirito, "nazionale" il suo gusto – ma come, un uomo di Stato che facesse tutto questo, che il suo popolo dovrebbe scontare per tutto il suo avvenire, sempreché avesse un avvenire, un tale uomo di Stato sarebbe *grande*?» «Indubbiamente!» gli rispose animatamente l'altro patriota: «altrimenti non avrebbe *potuto* farlo! Era forse pazzesco volere qualcosa del genere? Ma forse all'inizio ogni cosa grande è soltanto pazzesca!» «Che abuso delle parole!» gridò di rimando il suo interlocutore: «forte! forte! forte e pazzo! *Non* grande!» I due vecchi si erano visibilmente accalorati, quando in tal modo si urlavano in faccia le loro verità; ma io, nella mia felicità e nel mio aldilà, considerai quanto presto uno forte sarebbe stato soverchiato da uno ancora più forte; e anche che per l'appiattimento spirituale di un popolo c'è una compensazione, che cioè un altro diventi più profondo.

242

Si chiami pure «civilizzazione» o «umanizzazione» o «progresso» ciò in cui oggi viene cercato il tratto distintivo degli Europei; o

lo si chiami semplicemente senza lode e biasimo, con una formula politica, il movimento *democratico* dell'Europa; dietro tutte le ragioni morali e politiche ostentate, a cui si rimanda con tali formule, si compie un immenso processo *fisiologico* che si fa sempre più fluido – il processo di un'omogeneizzazione degli Europei, il loro crescente distacco dalle condizioni nelle quali sorgono razze legate al clima e alle classi, la loro crescente indipendenza da ogni *milieu determinato* che vorrebbe imprimersi per secoli sempre con le stesse esigenze nell'anima e nel corpo – dunque la lenta ascesa di un tipo umano essenzialmente sovranazionale e nomade che, detto in termini fisiologici, possiede, come suo contrassegno caratteristico, un massimo di arte e forza di adattamento. Questo processo dell'*Europeo in divenire*, che può essere rallentato nel suo ritmo da grandi ricadute, ma che forse proprio per questo guadagna e cresce in veemenza e profondità – ne fa parte l'ancor oggi imperversante *Sturm und Drang* del «sentimento nazionale», come anche l'anarchismo che proprio adesso sta venendo su – questo processo porterà probabilmente a risultati sui quali vorrebbero contare meno di tutti i suoi ingenui promotori e laudatori, gli apostoli delle «idee moderne». Le stesse nuove condizioni tra le quali si formerà in media un livellamento e una mediocrizzazione dell'uomo – un utile, laborioso, variamente adoperabile e duttile animale del gregge – sono atte nel più alto grado a dare origine a uomini d'eccezione della qualità più pericolosa e attraente. Mentre cioè quella forza di adattamento, che sperimenta condizioni sempre mutevoli e con ogni generazione, quasi a ogni decennio, comincia un nuovo lavoro, rende affatto impossibile la *potenza* del tipo; mentre l'impressione complessiva suscitata da tali Europei dell'avvenire sarà probabilmente quella di lavoratori di vari generi, chiacchieroni, abulici ed estremamente disponibili, che hanno *bisogno* del padrone, di chi li comandi, come del pane quotidiano; mentre quindi la democratizzazione dell'Europa sfocia nella generazione di un tipo preparato nel senso più sottile alla *schiavitù*, in qualche caso isolato ed eccezionale l'uomo *forte* dovrà riuscire più forte e più ricco di quanto sia forse mai riuscito finora – grazie alla spregiudicatezza della sua educazione, grazie all'immensa varietà dei suoi esercizi, delle sue arti e delle sue maschere. Volevo dire: la democratizzazione dell'Europa è insieme un'involontaria organizzazione per l'allevamento di *tiranni* – intendendo la parola in ogni senso, anche in quello più spirituale.

243

Sento con piacere che il nostro sole si sta dirigendo con moto rapido verso la costellazione di *Ercole*, e spero che l'uomo su questa terra faccia in ciò come fa il sole. E noi in testa, noi buoni Europei!

244

Ci fu un tempo in cui si era abituati a distinguere i Tedeschi con l'attributo di «profondi». Ora che il tipo più acclamato del nuovo germanesimo aspira a tutt'altri onori e in tutto ciò che ha profondità sente forse la mancanza di «incisività», è quasi d'attualità e patriottico dubitare se allora, con quell'elogio, non si sia preso un abbaglio; se insomma la profondità tedesca non sia in fondo qualcosa d'altro e di peggiore – e qualcosa di cui, grazie a Dio, si è in procinto di sbarazzarsi con successo. Facciamo dunque il tentativo di cambiare idea intorno alla profondità tedesca; per questo non c'è bisogno di nient'altro che di un po' di vivisezione dell'anima tedesca. L'anima tedesca è soprattutto multiforme, di varia origine, più composta e sovrapposta che non veramente costruita: ciò dipende dalla sua derivazione. Un Tedesco che si volesse azzardare ad affermare: «Due anime albergano, ah, nel mio petto! [3]» rimarrebbe molto lontano dalla verità, o più esattamente, rimarrebbe di molte anime indietro alla verità. Come il popolo della più mostruosa mescolanza e confusione di razze, forse addirittura con una prevalenza dell'elemento pre-ariano, come «popolo di mezzo» in ogni senso, i Tedeschi sono più inafferrabili, più vasti, più contraddittori, più sconosciuti, più imprevedibili, più sorprendenti, anche più terribili di quanto non siano altri popoli – sfuggono a una *definizione* e sono già per questo la disperazione dei Francesi. È un tratto distintivo dei Tedeschi che per loro il problema «Che cosa è tedesco? [4]» non muoia mai. Kotzebue conosceva certo abbastanza i suoi Tedeschi: «Siamo stati capiti», lo acclamavano esultando – ma anche *Sand* [5] credeva di averli capiti. Jean Paul sapeva quel che faceva quando si

3. *Faust*, I, v. 1112.

4. Titolo di un opuscolo di Wagner pubblicato nel 1865 e ripubblicato nel 1878. Nel 1879 esso fu seguito da: *Possiamo sperare?*

5. Assassinò Kotzebue nel 1819.

pronunciò rabbiosamente contro le menzognere ma patriottiche lusinghe ed esagerazioni di Fichte[6] – ma è probabile che Goethe la pensasse sui Tedeschi diversamente da Jean Paul, sebbene gli desse ragione riguardo a Fichte. Che cosa ha Goethe veramente pensato dei Tedeschi? – Ma egli non ha mai parlato chiaramente di molte cose che gli stavano intorno e finché visse s'intese del bel tacere – probabilmente aveva i suoi buoni motivi. Certo è che non furono le «guerre per la libertà» che gli allietarono lo sguardo, e tanto meno la rivoluzione francese. L'avvenimento a causa del quale *ripensò* il suo Faust e anzi l'intero problema «uomo», fu l'apparizione di Napoleone. Ci sono parole di Goethe in cui, quasi come se parlasse da straniero, egli sentenzia con impaziente durezza su ciò che i Tedeschi ascrivono a loro orgoglio. Il famoso cuore tedesco egli lo definisce una volta come «indulgenza per le debolezze altrui e proprie[7]». Ebbe torto a dire così? – i Tedeschi si contraddistinguono per il fatto che su di essi è raro avere completamente torto. L'anima tedesca ha in sé passaggi e contropassaggi, vi sono in essa caverne, nascondigli, segrete; il suo disordine ha molto del fascino del mistero; il Tedesco s'intende bene dei sentieri segreti che portano al caos. E come ogni cosa ama il suo simbolo, così il Tedesco ama le nuvole e tutto ciò che è vago, in divenire, crepuscolare, umido e velato; l'incerto, il non-formato, qualsiasi cosa che si sposta e che cresce, egli la sente come «profonda». Il Tedesco stesso non è, *diviene*, «si sviluppa». Lo «sviluppo» è perciò il vero reperto e parto tedesco nel gran regno delle formule filosofiche – un concetto imperante che, in alleanza con la birra tedesca e la musica tedesca, opera per germanizzare tutta l'Europa. Gli stranieri si fermano stupiti e affascinati di fronte agli enigmi che vengono loro proposti dalla natura contraddittoria nel fondo dell'anima tedesca (che Hegel ha elevati a sistema e Richard Wagner ha da ultimo anche messo in musica). «Bonari e perfidi» – un tale accostamento, insensato per ogni altro popolo, si giustifica sfortunatamente fin troppo spesso in Germania: si provi a vivere per qualche tempo tra gli Svevi! La pesantezza del dotto tedesco, la sua insulsaggine sociale si concilia terribilmente bene con un funambolismo interiore e una disinvolta audacia, che tutti gli dèi

6. Nella recensione ai *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte, «Heidelberger Jahrbücher», 1810.

7. Cfr. GOETHE, *Massime e riflessioni*, 340.

hanno già imparato a temere. Se si vuole l'«anima tedesca» spiattellata *ad oculos*, si provi a guardare addentro al gusto, alle arti e ai costumi tedeschi: quale barbara indifferenza per il «gusto»! Come qui la cosa più nobile è messa accanto a quella più volgare! Quanto tutta questa economia delle anime è disordinata e ricca! Il Tedesco *trascina* la sua anima, trascina tutto quello che sperimenta nella sua interiorità. Digerisce male i suoi avvenimenti, non ne viene mai «a capo»; la profondità tedesca è spesso solo una digestione difficile e rallentata. E come tutti i malati cronici, tutti i dispeptici hanno tendenza alla comodità, così il Tedesco ama la «franchezza» e la «probità»: come è *comodo* essere franchi e probi! È questo forse oggi il travestimento più pericoloso e più felice di cui il Tedesco sia capace, questa familiarità, questo venire incontro, questo scoprire le carte dell'*onestà* tedesca: essa è la sua vera arte mefistofelica, con essa egli può «fare ancora molta strada»[8]! Il Tedesco si lascia andare, guarda per di più con occhi buoni leali azzurri vuoti tedeschi – e subito gli stranieri lo scambiano per la sua veste da camera! Volevo dire: sia la «profondità tedesca» quello che vuole – non ci permetteremo forse, strettamente fra noi, di riderne? – faremo bene a tenere alto anche per l'avvenire l'aspetto e il buon nome e a non alienare troppo a buon mercato la nostra antica reputazione di popolo della profondità in cambio dell'«incisività» prussiana e dell'arguzia e sabbia berlinese[9]. È saggio per un popolo farsi passare, *lasciarsi* passare per profondo, maldestro, bonario, onesto, malaccorto: ciò potrebbe addirittura essere profondo! Infine: bisogna fare onore al proprio nome – non ci si chiama invano il popolo «tiusche», cioè il popolo che inganna ...[10]

245

Il «buon tempo antico» è morto, con Mozart ha cantato il suo ultimo canto. Quale fortuna per *noi* che il suo rococò ci parli ancora, che la sua *buona società*, i suoi teneri vaneggiamenti, la sua gioia fanciullesca per le cineserie e gli svolazzi, la sua cortesia del

8. *Faust*, I, v. 573.

9. Probabile riferimento alla natura sabbiosa della regione berlinese, il Brandeburgo, detto da Theodor Fontane «la scatola di sabbia» *(Streusandbüchse)* del Reich tedesco.

10. «*das täusche-Volk*» suona come *das deutsche Volk*, il popolo tedesco.

cuore, il suo desiderio di tutto ciò che è grazioso, innamorato, danzante, felice di piangere, la sua fede nel sud possano ancora appellarsi a un qualche *residuo* in noi! Ahimè, un giorno tutto questo sarà finito! Ma chi può dubitare che ancor prima sarà finita la capacità di capire e gustare Beethoven? – il quale è stato invero solo l'ultima risonanza di una transizione e rottura stilistica e *non*, come Mozart, l'ultima risonanza di un grande gusto europeo durato per secoli. Beethoven è l'avvenimento intermedio tra una vecchia anima marcia che continua a disfarsi e un'anima avvenire stragiovane che continua a *venire*; la sua musica è avvolta in quella luce crepuscolare di un eterno perdere e di un eterno errabondo sperare – la stessa luce in cui era immersa l'Europa quando sognava con Rousseau, quando danzava intorno all'albero della libertà della rivoluzione e infine quando quasi cadeva in adorazione davanti a Napoleone. Ma come impallidisce presto oggi proprio *questo* sentimento, com'è difficile oggi già il *sapere* intorno a questo sentimento – come suona estranea al nostro orecchio la lingua di quei Rousseau, Schiller, Shelley, Byron, nei quali *tutti insieme* aveva trovato la via della parola lo stesso destino dell'Europa che era riuscito a cantare con Beethoven! – Quella musica tedesca che è venuta dopo fa parte del romanticismo, ossia di un movimento, storicamente considerato, ancora più breve, ancora più fuggevole, ancora più superficiale di quel che è stato quel grande intermezzo, quel trapasso dell'Europa da Rousseau a Napoleone e all'avvento della democrazia. Weber: ma che cosa sono oggi *per noi* il *Franco cacciatore* e *Oberon*? O lo *Hans Heiling* o il *Vampiro* di Marschner? O perfino il *Tannhäuser* di Wagner? Tutta questa musica si è spenta, anche se non è stata ancora dimenticata. E poi tutta questa musica del romanticismo non era abbastanza nobile, non era abbastanza musica per aver ragione anche altrove che in teatro e davanti alla moltitudine; era fin dapprincipio musica di second'ordine, che tra i veri musicisti era poco considerata. Diversamente stavano le cose con Felix Mendelssohn, quel maestro alcionio che, per la sua anima più lieve più pura e più beata, fu presto riconosciuto e altrettanto presto dimenticato: come il più bell'*incidente* della musica tedesca. Ma per quanto riguarda Robert Schumann, che prendeva tutto sul serio e che fin dall'inizio è stato anche lui preso sul serio – è l'ultimo che abbia fondato una scuola – non è oggi tra noi considerata una fortuna, una boccata d'aria, una liberazione, che pro-

prio questo romanticismo schumanniano sia superato? Schumann, che si era rifugiato nella «Svizzera sassone» della sua anima, con la sua indole per metà wertheriana e per metà jeanpauliana, e certo non beethoveniana! certo non byroniana! – la musica del suo *Manfred* è una cantonata e un equivoco fino all'ingiustizia – Schumann con il suo gusto, che era in fondo un gusto piccino (cioè una tendenza pericolosa, per i Tedeschi doppiamente pericolosa, al tranquillo lirismo e all'ubriacatura del sentimento), che scarta continuamente di lato, che ritrosamente si trae in disparte e si ritira, un uomo nobile e delicato, che gozzovigliava in una felicità e in un dolore meramente anonimi, una specie di ragazza e *noli me tangere*[11] fin dall'inizio: questo Schumann non era ormai nient'altro che un avvenimento *tedesco* nella musica, non più un avvenimento europeo come lo era stato Beethoven e come, in misura ancora maggiore, lo era stato Mozart – con lui incombette sulla musica tedesca il suo più grande pericolo, quello di non essere più la *voce dell'anima europea* e di abbassarsi a un mero patriottismo.

246

– Che tortura sono i libri scritti in tedesco per colui che ha il *terzo* orecchio! Come costui se ne sta malvolentieri accanto al lento volgersi di quella palude di suoni senza armonia, di ritmi senza danza, che i Tedeschi chiamano un «libro»! E poi il Tedesco che *legge* libri! Come legge pigramente, con che malavoglia, come legge male! Quanti Tedeschi sanno ed esigono da sé di sapere che in ogni frase ben costruita vi è *arte* – arte che dev'essere divinata se il periodo dev'essere compreso! Basta per esempio fraintenderne il ritmo, e il periodo stesso è frainteso! Che non si possa essere in dubbio sulle sillabe ritmicamente decisive, che si senta come voluta e quindi come affascinante la rottura di una simmetria troppo serrata, che si tenda un orecchio fino e paziente a ogni *staccato*, a ogni *rubato*, che si indovini il senso nella successione delle vocali e dei dittonghi, e con che delicatezza e ricchezza essi possono colorirsi e cambiare di tonalità nel loro rincorrersi: chi tra i Tedeschi che leggono libri ha abbastanza buona volontà per riconoscere doveri ed esigenze di tal gene-

11. Cfr. *Giovanni*, 20, 17.

re e per prestare ascolto a tanta arte e a tanti intendimenti nella lingua? Alla fine appunto «non si ha l'orecchio per ciò», e così i più forti contrasti di stile non vengono sentiti e i più raffinati mezzi artistici sono come *sprecati* davanti ai sordi. Questi furono i miei pensieri quando notai in che modo grossolano e cervellotico venivano confusi tra loro due maestri dell'arte della prosa, uno dal quale le parole gocciolano lentamente e freddamente, come dalla volta di un'umida grotta – egli conta sul loro cupo suono e risonanza – e un altro che maneggia la lingua come una flessibile spada e sente dal braccio fino all'alluce la pericolosa felicità della vibrante affilatissima lama, che vuol mordere, sibilare, trinciare.

247

Quanto poco lo stile tedesco abbia a che fare con il suono e con le orecchie, lo si vede dal fatto che proprio i nostri buoni musicisti scrivono male. Il Tedesco non legge ad alta voce, non per l'orecchio, ma soltanto con gli occhi: frattanto le orecchie le ha messe nel cassetto. L'uomo antico, quando leggeva – accadeva piuttosto di rado – leggeva qualcosa a se stesso, cioè ad alta voce. Ci si meravigliava se qualcuno leggeva in silenzio e ci si domandava in segreto quali potessero esserne le ragioni. Ma «a voce alta» vuol dire: con tutti i rigonfiamenti, le inflessioni, i cambiamenti di tono e le variazioni di ritmo che costituivano la gioia degli antichi nella vita *pubblica*. Allora le leggi dello stile scritto erano le stesse dello stile parlato; e le leggi di quest'ultimo dipendevano in parte dallo stupefacente perfezionamento, dalle raffinate esigenze dell'orecchio e della laringe, e per il resto dalla robustezza, dalla continuità e potenza polmonare degli antichi. Un periodo è, nel senso degli antichi, soprattutto una totalità fisiologica, in quanto è contenuto in un solo respiro. Periodi come quelli che si trovano in Demostene e Cicerone, che per due volte salgono e per due volte scendono, e il tutto entro un solo respiro: questi erano godimenti per gli uomini *antichi*, che, per la loro propria formazione, sapevano apprezzare la virtù ripostavi, la rarità e difficoltà del pronunciare un tale periodo – noi non abbiamo propriamente un diritto al *grande* periodo, noi moderni, noi dal respiro corto in ogni senso! Questi antichi erano infatti tutti quanti dilettanti nell'arte dell'eloquenza, quindi conoscitori, quindi critici – per questo esigevano il massimo dai loro oratori; allo stesso modo che nel se-

colo scorso, quando tutti gli Italiani e le Italiane sapevano cantare, il virtuosismo canoro (e con esso anche l'arte della melodia) giunse da loro al culmine. Invece in Germania c'è stato (fino all'epoca più recente, in cui una specie di eloquenza tribunizia muove, timida e goffa, i suoi giovani vanni) veramente solo un genere di discorso pubblico e *più* o *meno* artisticamente costruito: quello che proveniva dall'alto del pulpito. Solo il predicatore sapeva in Germania quanto pesa una sillaba, quanto una parola, in che modo una frase batte, salta, precipita, corre, si spegne; solo lui aveva una coscienza nelle orecchie, e molto spesso una cattiva coscienza; giacché non mancano ragioni del fatto che solo raramente, e quasi sempre troppo tardi, sia stata raggiunta proprio da un Tedesco l'eccellenza nell'oratoria. Il capolavoro della prosa tedesca è perciò, logicamente, il capolavoro del suo più grande predicatore: la *Bibbia* è stata finora il miglior libro tedesco. A paragone della Bibbia di Lutero, quasi tutto il resto non è che «letteratura»[12] – una cosa che non è cresciuta in Germania e che perciò anche non si è trapiantata e non cresce nei cuori tedeschi: come invece ha fatto la Bibbia.

248

Ci sono due specie di genio: una che soprattutto genera e vuol generare, e un'altra che si lascia volentieri fecondare e partorisce. E parimenti ci sono tra i popoli geniali quelli a cui è toccato il problema femminile della gravidanza e il segreto compito del plasmare, maturare, perfezionare – i Greci per esempio furono un popolo di questo genere e così pure i Francesi – e altri che devono fecondare e diventare causa di nuovi ordinamenti della vita – come gli Ebrei, i Romani e, domandando in tutta modestia, forse anche i Tedeschi? – popoli tormentati ed estasiati da febbri sconosciute e irresistibilmente spinti fuori di se stessi, innamorati e smaniosi di altre razze (quelle che si «lasciano fecondare») e in ciò avidi di dominio come tutti coloro che si sanno pieni di forza generativa e quindi di «grazia di Dio». Queste due specie di genio si cercano come l'uomo e la donna; ma anche si fraintendono – come l'uomo e la donna.

12. Finita nel 1534, la traduzione della Bibbia di Lutero diede ai Tedeschi, come si usa dire, non solo la loro Bibbia ma anche la loro lingua.

249

Ogni popolo ha la propria tartuferia, e la chiama le sue virtù. La parte migliore di quel che si è non la si conosce – non la si può conoscere.

250

Che cosa deve l'Europa agli Ebrei? Molte cose, buone e cattive, e soprattutto una, che tiene insieme del meglio e del peggio: il grande stile nella morale, la terribilità e maestà di esigenze infinite, significati infiniti, tutto il romanticismo e la sublimità delle problematiche morali – e conseguentemente proprio la parte più attraente, più capziosa ed eletta di quei giochi di colore e di quelle seduzioni di vita, nel cui riflesso oggi rosseggia – sta forse per spegnersi – il cielo della nostra cultura europea, il suo cielo crepuscolare. Noi, artisti tra gli spettatori e i filosofi, siamo per questo riconoscenti agli Ebrei.

251

Bisogna aspettarsi e accettare che a un popolo che soffre, *vuol* soffrire, di febbre nervosa nazionalistica e di ambizione politica passino per la mente varie nubi e perturbazioni, insomma piccoli attacchi di istupidimento, per esempio ai Tedeschi di oggi ora l'idiozia antifrancese, ora quella antisemitica, ora quella antipolacca, ora quella cristiano-romantica, ora quella wagneriana, ora quella teutonica, ora quella prussiana (si guardino un po' questi poveri storici, questi Sybel e Treitschke e le loro teste avvolte in spesse fasce), e comunque si chiamino tutti questi piccoli annebbiamenti dello spirito e della coscienza tedeschi. Mi si perdoni se anch'io, in una breve e azzardata sosta in questo territorio molto inquinato, non sono stato risparmiato dalla malattia e ho già cominciato a farmi, come tutti, delle idee su cose che non mi riguardano affatto: primo sintomo dell'infezione politica. Per esempio sugli Ebrei: si ascolti. Non ho incontrato ancora nessun Tedesco che fosse ben disposto verso gli Ebrei; e per quanto assoluto possa essere il rifiuto del vero e proprio antisemitismo da parte di tutti gli uomini e i politici prudenti, anche questa prudenza e politica non è rivolta magari contro il genere del sentimento stesso, ma soltanto contro la sua pericolosa smoderatezza, in

particolare contro l'espressione insulsa e ignominiosa di questo sentimento smoderato – su ciò non ci si può ingannare. Che la Germania abbia Ebrei in *discreta abbondanza*, che lo stomaco tedesco, il sangue tedesco abbia difficoltà (e avrà difficoltà ancora a lungo) a smaltire anche solamente questo *quantum* «ebraico» – così come l'hanno smaltito gli Italiani, i Francesi e gli Inglesi, in conseguenza di una più robusta digestione: è questo il chiaro messaggio e linguaggio di un istinto generale a cui si deve dare ascolto e secondo cui si deve agire. «Non lasciar più entrare altri Ebrei! E sbarrare le porte, specialmente verso l'Est (anche verso l'Austria)!» così comanda l'istinto di un popolo dall'indole ancora debole e indeterminata, la quale potrebbe essere facilmente cancellata, facilmente estinta da una razza più forte. Ma gli Ebrei sono senza alcun dubbio la razza più forte, più tenace e più pura che viva oggi in Europa; essi sono capaci di imporsi anche nelle condizioni peggiori (anzi meglio che nelle migliori), in forza di alcune virtù che oggi si vorrebbero bollare come vizi – in forza, soprattutto, di una fede risoluta, che non ha bisogno di vergognarsi delle «idee moderne»; essi cambiano, *quando* cambiano, sempre e soltanto così come fa le sue conquiste l'impero russo – come un impero che ha tempo e non è nato ieri – cioè in base al principio «quanto più lentamente è possibile». Un pensatore che porti nella coscienza l'avvenire dell'Europa, dovrà fare i conti, in tutti i progetti che formerà dentro di sé circa questo avvenire, con gli Ebrei come con i Russi, in quanto sono per il momento i fattori più sicuri e più probabili nel grande gioco e nella grande lotta delle forze. Ciò che oggi in Europa si chiama «nazione» e propriamente è più una *res facta* che *nata* (anzi talvolta assomiglia fino a confondersi a una *res ficta et picta*) è in ogni caso qualcosa in divenire, qualcosa di giovane, di facilmente alterabile, non ancora una razza, e tanto meno qualcosa di *aere perennius* com'è il ceppo ebraico. Queste «nazioni» dovrebbero guardarsi accuratamente da ogni impetuosa concorrenza e ostilità! Che gli Ebrei, se volessero – o, se li si costringesse a ciò, come sembra che vogliano fare gli antisemiti – già adesso *potrebbero* avere il predominio, anzi affatto letteralmente il *dominio* sull'Europa, è sicuro; che essi non operino e non facciano piani in tal senso, altrettanto. Per il momento vogliono e desiderano piuttosto, perfino con una certa insistenza, essere assorbiti e risucchiati in Europa e dall'Europa, anelano ad essere finalmente stabili, accettati e rispettati in un qualunque luogo e a porre termine alla vita noma-

de, all'«Ebreo errante»; e bisognerebbe prendere in seria considerazione questo desiderio e questa aspirazione (che forse esprimono già un'attenuazione degli istinti ebraici) e venir loro incontro: al qual fine sarebbe probabilmente utile e giusto espellere dal paese i contestatori antisemiti. Venire incontro con ogni prudenza, selezionando, all'incirca come fa la nobiltà britannica. È palmare che anche i tipi più forti e già saldamente forgiati del nuovo germanesimo potrebbero, senza alcuna esitazione, entrare in rapporto con loro, per esempio la nobiltà militare della Marca. Sarebbe interessante da vari punti di vista vedere se non si possa aggiungere, innestare all'arte ereditaria del comando e dell'obbedienza – in entrambe le cose il suddetto paese è oggi classico – il genio del denaro e della pazienza (e soprattutto un po' di spirito e di spiritualità, che nel suddetto luogo mancano abbondantemente). Ma qui conviene che io interrompa questa mia esaltazione della tedescheria e questa mia concione, perché vengo ormai a toccare quel che più mi sta a cuore, il «problema europeo», come io lo intendo, l'allevamento di una nuova casta governante in Europa.

252

Non sono una razza filosofica, questi Inglesi! Bacone significa un *attacco* allo spirito filosofico in genere, Hobbes, Hume e Locke uno svilimento e un deprezzamento del concetto di «filosofo» per più di un secolo. *Contro* Hume sorse e insorse Kant; Locke fu colui del quale Schelling *poté* dire: «*Je méprise Locke*»; nella lotta con il rimbalordimento anglo-meccanicistico del mondo furono concordi (con Goethe) Hegel e Schopenhauer, questi due fratelli nemici, geni nemici della filosofia, che nel loro divergere tendevano ai poli opposti dello spirito tedesco, facendosi torto come appunto solo dei fratelli sanno farsi. Che cosa manchi e sia sempre mancato in Inghilterra, lo sapeva piuttosto bene quel semicommediante e retore, quell'insulso e squinternato Carlyle, il quale cercava di nascondere sotto smorfie appassionate ciò che sapeva di se stesso: cioè che cosa *mancava* a Carlyle – mancava la vera potenza della mente, la vera *profondità* dello sguardo intellettuale, insomma la filosofia. Una tale razza antifilosofica è caratterizzata dal fatto di starsene strettamente attaccata al cristianesimo: della cui disciplina ha bisogno per «moralizzare» e umanizzare. L'Inglese, più cupo, più sensuale, più volitivo e brutale

del Tedesco, è proprio per ciò, come il più volgare dei due, più devoto del Tedesco: a lui il cristianesimo è appunto ancora *più necessario*. Per le narici più fini, questo stesso cristianesimo inglese ha ancora un sentore genuinamente inglese di *spleen* e di eccessi alcolici, contro i quali è usato, per buone ragioni, come farmaco – il veleno più sottile cioè contro quello più grossolano: un avvelenamento più sottile, infatti, nei popoli rozzi, è già un progresso, uno scalino verso la spiritualizzazione. La rozzezza e serietà contadinesca degli Inglesi trova inoltre nella mimica cristiana e nelle preghiere e salmodie il travestimento più sopportabile, o più esattamente: un'esegesi e una reinterpretazione; e per quel branco di ubriaconi e dissoluti, che ha imparato prima sotto la signoria del metodismo e poi recentemente, come «esercito della salvezza», a emettere grugniti morali, uno spasimo di contrizione può essere veramente la realizzazione di «umanità» relativamente più alta a cui lo si può elevare: questo si può ammettere senza difficoltà. Ma quel che offende anche nell'Inglese più umanizzato, è la sua mancanza di musica, per esprimerci metaforicamente (e anche fuori di metafora): nei movimenti della sua anima e del suo corpo non ha ritmo e danza, anzi nemmeno il desiderio di ritmo e danza, di «musica». Lo si ascolti quando parla; si guardino le più belle Inglesi quando *camminano* – in nessun paese della terra ci sono più belle colombe e cigni – e infine: le si ascolti quando cantano! Ma io pretendo troppo ...

253

Ci sono verità che vengono conosciute nel modo migliore dalle teste mediocri, perché sono le più adatte a loro, ci sono verità che possiedono fascino e attrattiva solo per gli spiriti mediocri. A questa affermazione forse sgradevole si è indotti da quando lo spirito di stimabili ma mediocri Inglesi – farò i nomi di Darwin, John Stuart Mill e Herbert Spencer – ha cominciato a prendere il sopravvento nella zona media del gusto europeo. In realtà, chi vorrebbe mettere in dubbio l'utilità che *tali* spiriti dominino temporaneamente? Sarebbe un errore credere che proprio gli spiriti di alta fattura e che volano in disparte siano bravi a stabilire, a costringere in opportune formule, molti piccoli fatti ordinari; essi, al contrario, si trovano, come eccezioni, fin dapprincipio in posizione sfavorevole rispetto alle «regole». Alla fine hanno da fare più che non semplicemente conoscere –

cioè devono *essere* qualcosa di nuovo, *significare* qualcosa di nuovo, *rappresentare* nuovi valori! L'abisso tra sapere e potere è forse più grande e anche più inquietante che non si pensi: colui che può in grande stile, colui che crea dovrà possibilmente essere un ignorante – mentre d'altra parte una certa ristrettezza, aridità e scrupolosa diligenza, insomma qualcosa d'inglese, può non disporre male a scoperte scientifiche come quelle di Darwin. Non si dimentichi infine, degli Inglesi, che già una volta hanno provocato, con il loro basso livello medio, una depressione generale dello spirito europeo. Quelle che si chiamano «le idee moderne» o «le idee del secolo XVIII» o anche «le idee francesi» – quelle cioè contro le quali lo spirito *tedesco* è insorto con profondo disgusto – erano di origine inglese, non c'è da dubitarne. I Francesi sono stati soltanto le scimmie e i commedianti di queste idee e anche i loro migliori soldati; parimenti, purtroppo, le loro prime e radicali *vittime*: giacché per la dannata anglomania delle «idee moderne» *l'âme française* ha finito con l'assottigliarsi e smagrirsi tanto, che oggi ci si ricorda quasi con incredulità del suo XVI e XVII secolo, della sua profonda forza passionale, della sua nobiltà inventiva. Ma bisogna attaccarsi coi denti a questo principio di equità storica e difenderlo contro il momento e l'evidenza del momento: la *noblesse* europea – del sentimento, del gusto, del costume, insomma, prendendo la parola in ogni alto senso – è opera e invenzione della *Francia*, la volgarità europea, il plebeismo delle idee moderne, dell'*Inghilterra*.

254

Ancor oggi la Francia è la sede della cultura europea più intellettuale e raffinata e l'alta scuola del gusto; ma, questa «Francia del gusto», bisogna saperla trovare. Chi ne fa parte si tiene ben nascosto – dev'essere piccolo il numero di coloro in cui essa vive e prospera, e questi, per di più, saranno forse uomini che non si reggono sulle gambe più ferme, in parte fatalisti, incupiti, malati, in parte infrolliti e ammanierati, uomini che hanno l'*ambizione* di nascondersi. Una cosa è comune a tutti: essi si tappano le orecchie di fronte alla stupidità imperversante e alle chiacchiere reboanti del *bourgeois* democratico. In realtà quella che appare oggi in primo piano è una Francia istupidita e involgarita – essa ha celebrato recentemente, ai funerali di Victor Hugo, una vera orgia di cattivo gusto e insieme di autoam-

mirazione. Anche un'altra cosa è ad essi comune: una buona volontà di guardarsi dalla germanizzazione dello spirito – e un'ancora migliore incapacità di riuscirvi! Forse oggi Schopenhauer è già divenuto più di casa, più familiare in questa Francia dello spirito, che è anche una Francia del pessimismo, di quel che sia mai stato in Germania; per non parlare di Heinrich Heine, che già da molto tempo è divenuto carne e sangue dei più fini ed esigenti lirici parigini, o di Hegel, che esercita oggi nella figura di Taine – ossia del *primo* storico vivente – un influsso quasi tirannico. Per quanto poi riguarda Richard Wagner, quanto più la musica francese imparerà a plasmarsi secondo i veri bisogni dell'*âme moderne*, tanto più si «wagnerizzerà», lo si può dire fin da adesso – lo fa abbastanza già adesso! Ci sono tuttavia tre cose che ancora oggi i Francesi possono mostrare con orgoglio come loro retaggio e patrimonio e come mai perduto emblema della loro antica superiorità culturale sull'Europa, nonostante ogni volontaria o involontaria germanizzazione e irruvidimento del gusto: la prima è la capacità di avere passioni artistiche, dedizione alla «forma», per cui è stata coniata, tra mille altre, l'espressione *l'art pour l'art* – una cosa del genere non manca in Francia da tre secoli e sempre di nuovo ha reso possibile, grazie alla venerazione del «piccolo numero», una specie di musica da camera della letteratura, che si cercherebbe invano nel resto dell'Europa. La seconda cosa su cui i Francesi possono fondare la loro superiorità sull'Europa, è la loro antica e multiforme cultura *moralistica*, la quale fa sì che anche nei piccoli *romanciers* d'appendice e nei casuali *boulevardiers de Paris* si trovino in media un'eccitabilità e curiosità psicologica, di cui per esempio in Germania quasi non si ha l'idea (per non parlare della cosa stessa!). Per questo ai Tedeschi manca un paio di secoli di esercizio moralistico che, come s'è detto, la Francia non si è risparmiata; chi perciò chiama i Tedeschi «ingenui», fa di un difetto una lode. (Come antitesi dell'inesperienza tedesca e dell'innocenza *in voluptate psychologica*, che è una parente non troppo lontana della noiosità dei rapporti con i Tedeschi – e come felicissima espressione di una curiosità e di un'inventiva autenticamente francesi per questa sfera di brividi delicati, può valere Henry Beyle, quest'uomo singolare, anticipatore e precorritore che, con fulmineità napoleonica, attraversò la *sua* Europa, attraversò più secoli dell'anima europea, come braccatore e scopritore di quest'anima – ci sono volute due generazioni per *raggiungere* in qualche modo e per sciogliere alcuni degli enigmi che

lo tormentarono ed estasiarono, questo strano epicureo e uomo-punto interrogativo, che fu l'ultimo grande psicologo della Francia.) C'è ancora un terzo titolo di superiorità: nell'indole dei Francesi è data una sintesi piuttosto riuscita fra il nord e il sud, che permette loro di capire molte cose e impone loro di farne altre, che un Inglese non capirà mai; il loro temperamento che, a seconda dei periodi, si volge verso il sud o se ne distoglie, e in cui spumeggia di tanto in tanto il sangue provenzale e ligure, li salvaguarda dall'orribile tetraggine nordica e dalla spettrale e anemica concettualità senza sole – dalla nostra *tedesca* malattia del gusto, contro la cui dismisura ci si è per il momento prescritto, con grande risolutezza, sangue e acciaio, voglio dire la «grande politica» (conforme a un'arte medica pericolosa che m'insegna ad aspettare e aspettare, ma finora non a sperare). Ancora oggi c'è in Francia un comprender prima e un venir incontro per quegli uomini piuttosto rari e raramente soddisfatti che sono troppo vasti per trovare appagamento in un qualunque patriottismo e sanno amare nel nord il sud e nel sud il nord – per coloro che sono mediterranei nati, i «buoni Europei». Per costoro ha composto musica Bizet, quest'ultimo genio, che ha contemplato una nuova bellezza e seduzione – che ha scoperto un lembo di *mezzogiorno della musica.*

255

Contro la musica tedesca ritengo indispensabili alcune precauzioni. Posto che uno ami il sud al modo in cui l'amo io, come una grande scuola di risanamento, nelle cose più spirituali e in quelle più sensuali, come un'incontenibile pienezza solare e solare trasfigurazione, la quale si allarga su un'esistenza sovrana che ha fede in sé; ebbene costui imparerà a stare alquanto in guardia dalla musica tedesca, perché essa, corrompendo e facendo arretrare il suo gusto, corrompe e fa arretrare anche la sua salute. Un tale meridionale, non per origine ma per *fede*, deve, qualora sogni l'avvenire della musica, sognare anche una liberazione della musica dal nord e avere nelle orecchie il preludio di una musica più profonda, più potente, forse più cattiva e più misteriosa, di una musica sovratedesca, che alla vista del mare azzurro e voluttuoso e della chiarità del cielo mediterraneo non smuoia, non avvizzisca, non impallidisca, come fa ogni musica tedesca; di una musica sovraeuropea, che abbia ragione anche di fronte ai fulvi tramonti dei deserti, la cui anima sia apparentata con la pal-

ma e sappia essere di casa e vagare tra le grandi belve belle e solitarie... Potrei immaginare una musica la cui magia più rara consistesse nel fatto che essa non saprebbe più nulla di bene e di male, e soltanto qualche nostalgia di navigatore, qualche ombra dorata e delle affettuose debolezze trascorrerebbero qua e là sopra di essa; un'arte che vedesse venire verso di sé da una grande lontananza i colori di un mondo *morale* al tramonto, divenuto quasi incomprensibile, e che fosse abbastanza profonda e ospitale per accogliere simili tardivi fuggiaschi.

256

Grazie al morboso estraneamento che la follia nazionalistica ha frapposto e ancora frappone tra i popoli europei, grazie del pari ai politici di vista corta e di mano lesta, che oggi con l'aiuto di quella sono andati su e non hanno il minimo sentore di quanto la politica disgregatrice che praticano non possa che essere, necessariamente, una politica di transizione – grazie a tutto ciò e ad altro ancora che oggi non si può dire affatto, vengono adesso trascurati, o arbitrariamente e mendacemente travisati, i segni più inequivocabili in cui si esprime *la volontà dell'Europa di diventare una.* In tutti gli uomini profondi e di vasti orizzonti di questo secolo la vera direzione complessiva, nel misterioso lavoro della loro anima, è stata quella di preparare la via a questa nuova *sintesi* e di anticipare a mo' di esperimento l'Europeo dell'avvenire; solo con la loro parte più esteriore o nelle ore di debolezza, per esempio in vecchiaia, essi appartennero alle «patrie» – non facevano che riposarsi di se stessi, quando diventavano «patrioti». Penso a uomini come Napoleone, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer; che nessuno me ne voglia se annovero tra loro anche Richard Wagner, sul quale non bisogna lasciarsi fuorviare dai suoi propri fraintendimenti – i geni della sua razza hanno raramente il diritto di comprendere se stessi. E ancora meno, certo, bisogna lasciarsi fuorviare dall'incivile baccano con cui oggi in Francia ci si barrica e si recalcitra contro Richard Wagner – rimane comunque il fatto che il *tardo romanticismo francese* degli anni quaranta e Richard Wagner sono tra loro connessi nel modo più stretto e intrinseco. Essi sono apparentati, fondamentalmente apparentati ai livelli più alti e bassi dei loro bisogni: è l'Europa, l'Europa una che preme e anela con la sua anima, attraverso la

loro arte multiforme e tumultuosa, ad andare oltre e più in alto, – verso dove? in una nuova luce? verso un nuovo sole? Ma chi potrebbe esprimere esattamente ciò che tutti questi maestri dei nuovi mezzi linguistici non sono riusciti a esprimere chiaramente? Certo è che furono squassati dalla stessa tempesta ed impeto, e che *cercarono* allo stesso modo, questi ultimi grandi ricercatori! Dominati tutti quanti fin negli occhi e negli orecchi dalla letteratura – questi primi artisti di formazione letteraria mondiale – che per lo più essi stessi addirittura scrivevano, poetavano, mediavano e mescolavano le arti e i sensi (Wagner rientra come musicista tra i pittori, come poeta tra i musicisti e come artista in genere tra i commedianti); tutti quanti fanatici dell'*espressione* «a ogni costo» – cito Delacroix, il più affine a Wagner – tutti quanti grandi scopritori nel regno del sublime, anche del brutto e dell'orrido, scopritori ancora più grandi nell'effetto, nel mettere in mostra, nell'arte dell'addobbar vetrine, tutti quanti talenti di gran lunga al di là del loro genio – in tutto e per tutto virtuosi, con accessi misteriosi a tutto ciò che seduce, alletta, costringe, sconvolge, nemici nati della logica e delle linee rette, smaniosi delle cose insolite, esotiche, gigantesche, storte, contraddittorie; come uomini Tantali della volontà, villani rifatti che si sapevano incapaci di vivere e creare secondo un *tempo* aristocratico, secondo un *lento* – si pensi per esempio a Balzac – lavoratori sfrenati, quasi distruttori di se stessi a forza di lavoro; antinomici e ribelli nei costumi, ambiziosi e insaziabili senza equilibrio e godimento; tutti quanti alla fine spezzati e prostrati davanti alla croce cristiana (e ciò a giusta ragione: giacché chi di loro sarebbe stato abbastanza profondo e naturale per una filosofia dell'*Anticristo*?) – in complesso una specie temerariamente audace, splendidamente violenta, che vola in alto e trascina in alto, di uomini superiori che dovevano, essi soltanto, insegnare al loro secolo – ed è il secolo della *moltitudine*! – il concetto di «uomo superiore»... Si consultino tra loro gli amici tedeschi di Richard Wagner per stabilire se nell'arte wagneriana ci sia qualcosa di assolutamente tedesco o se il suo tratto distintivo non sia proprio la sua provenienza da fonti e sollecitazioni *sovratedesche*; per cui non è da sottovalutare il fatto che per il perfezionamento del suo tipo sia stata indispensabile proprio quella Parigi verso la quale, nel tempo più decisivo, la profondità dei suoi istinti gli aveva imposto di tendere, e che tutto il suo modo di farsi avanti, di far l'apostolo di sé medesimo, si sia potuto compiere solo al cospetto del modello dei socialisti

francesi[13]. Forse in un confronto più sottile si troverà, ad onore della natura tedesca di Richard Wagner, che egli è stato in tutto più forte, più temerario, più duro, più elevato di quanto potesse esserlo un Francese del XIX secolo – grazie alla circostanza che noi Tedeschi siamo ancora più dei Francesi vicini alla barbarie. Forse addirittura la cosa più notevole che Richard Wagner abbia creato è per sempre e non solo per oggi inaccessibile, incomprensibile e inimitabile per l'intera razza latina, così tarda: la figura di Sigfrido, quest'uomo *liberissimo*, che in realtà può essere di gran lunga troppo libero, troppo duro, troppo gaio, troppo sano, troppo *anticattolico* per il gusto di popoli civili invecchiati e infrolliti. Può essere stato addirittura un peccato contro il romanticismo, questo Sigfrid antilatino. Ebbene, Wagner ha abbondantemente pareggiato il conto di questo peccato nei cupi giorni della sua vecchiaia, quando – anticipando un gusto che frattanto è diventato politica – con la sua tipica veemenza religiosa cominciò a predicare, se non a percorrere *la via che porta a Roma*[14]. Affinché non mi si fraintenda con queste mie ultime parole, voglio chiedere aiuto ad alcuni robusti versi, che riveleranno anche agli orecchi meno fini quel che io voglio *contro* l'«ultimo Wagner» e la musica del suo Parsifal.

– È questo ancora tedesco? –
Venne da un cuore tedesco questo stridio soffocante?
Ed è di un corpo tedesco questo dilaniare se stesso?
È tedesco questo pretesco allargare le mani?
Questa lusinga dei sensi odorosa d'incenso?
E tedesco questo inciampare, cadere, barcollare,
Questo incerto ciondolare a din don?
Quest'occhieggiare di monache, tinnir di campane dell'ave,
Tutta quest'estasi falsa che scala cielo su cielo?
– È questo ancora tedesco? –
Pensateci! Ancor siete alla soglia; –
Ché ciò che udite è Roma, – la fede di Roma senza parole![15]

13. Wagner fu a Parigi dal settembre 1839 all'aprile 1842 e dal settembre 1859 al febbraio 1862. Durante il primo soggiorno (giugno 1840) uscì *Qu'est-ce que la propriété?* di Proudhon, che suscitò scandalo. Poi, prima del secondo, l'*Essai sur la justice dans la révolution et dans l'Église*, che fece ancora più rumore.

14. Probabile allusione a Wagner e a Bismarck: al primo per la sua «conversione», al secondo perché costretto, nel cosiddetto *Kulturkampf*, a capitolare davanti al papa.

15. Forse in assonanza con i *Lieder ohne Worte* (Romanze senza parole) di Mendelssohn.

Parte nona

CHE COS'È ARISTOCRATICO?

257

Ogni elevazione del tipo «uomo» è stata opera, finora, di una società aristocratica[1] – e così sarà sempre: di una società che crede in una lunga scala gerarchica e in una differenza di valore tra uomo e uomo e ha bisogno in un qualunque senso della schiavitù. Senza il *pathos della distanza*, quale si sviluppa dalla diversità incarnata nelle classi, dal costante distacco e superiorità con cui la casta dominante guarda ai sudditi e strumenti e dal suo altrettanto costante esercizio dell'obbedire e del comandare, del tener sotto e a distanza, non potrebbe affatto svilupparsi neanche quell'altro e più misterioso *pathos*, quel desiderio di una sempre maggior distanza all'interno dell'anima stessa, del formarsi di condizioni sempre più alte, più rare, più lontane, più tese, più estese, insomma l'elevazione appunto del tipo «uomo», il continuo «autosuperamento dell'uomo», per usare una formula morale in un senso sovramorale. Certo, sulla storia dell'origine di una società aristocratica (dunque del presupposto di tale elevazione del tipo «uomo»), non bisogna abbandonarsi a illusioni umanitarie: la verità è dura. Diciamocelo senza ambagi, come finora è *cominciata* sulla terra ogni civiltà superiore! Uomini con una natura ancora naturale, barbari in ogni senso terribile della parola, uomini predatori, ancora in possesso di un'intatta forza di volontà e avidità di potenza, si gettarono su razze più deboli, più civili, più pacifiche, forse dedite al commercio o all'allevamento del bestiame, o su civiltà vecchie e decrepite, in cui appunto l'ultima vitalità fiammeggiava in rutilanti fuochi d'artificio di spirito e depravazione. La casta aristocratica è stata sempre, agli inizi, la casta dei barbari: il suo predominio non

1. Renan: «*Toute civilisation est l'œuvre des aristocrates...*», citato da Bourget, *op. cit.*, nel saggio su Renan, p. 55.

stava in primo luogo nella forza fisica ma in quella psichica – erano gli uomini *più integri* (il che significa in ogni grado altrettanto che «le bestie più integrali»).

258

Corruzione, come espressione del fatto che entro gli istinti minaccia anarchia, e che è scosso il fondamento degli affetti che si chiama «vita»: la corruzione, a seconda della formazione vitale in cui si manifesta, è ogni volta qualcosa di radicalmente diverso. Quando per esempio un'aristocrazia, come quella francese all'inizio della rivoluzione, getta via, con sublime disgusto, i suoi privilegi e sacrifica se stessa alla sfrenatezza dei propri sentimenti morali, questa è corruzione – quello fu in realtà solo l'atto conclusivo di una corruzione perdurante da secoli, in forza della quale essa, passo dopo passo, aveva ceduto le sue prerogative sovrane riducendosi a una *funzione* della monarchia (alla fine addirittura a suo ornamento e pezzo da parata). Ma l'essenziale di una buona e sana aristocrazia è che essa si senta *non* funzione (che sia della monarchia o della collettività) bensì il *senso* e la suprema giustificazione di essa – che accetti perciò con buona coscienza il sacrificio di tutta una quantità di esseri umani che, *per amor suo*, devono essere spinti in basso e ridotti a uomini incompleti, a schiavi e strumenti. La sua convinzione fondamentale dev'essere appunto che la società *non* può esistere per la società stessa, ma solo come infrastruttura e impalcatura, su cui un'eletta specie di esseri può elevarsi al suo compito superiore e soprattutto a un *essere* superiore: a somiglianza di quelle piante rampicanti giavanesi avide di sole – si chiamano *sipo matador* – che avvinghiano con le loro braccia una quercia tanto a lungo e tanto spesso, da poter infine, alte su di essa ma ad essa appoggiate, dispiegare in piena luce la loro corolla facendo bella mostra della loro felicità.

259

Astenersi reciprocamente dalle offese, dalla violenza e dallo sfruttamento, parificare la propria volontà a quella dell'altro: questo può, in un certo senso grossolano, diventare tra gli individui una buona costumanza, se ne sussistono le condizioni (cioè la loro effettiva somiglianza nelle quantità di forza e nelle misure di valore

e la loro interdipendenza all'interno di un corpo unico). Ma non appena si volesse prendere questo principio in un senso più ampio e forse addirittura come *principio fondamentale della società*, esso si rivelerebbe subito per quel che è: una volontà di *negazione* della vita, un principio di dissoluzione e di decadenza. Qui bisogna andare col pensiero alla ragione fondamentale guardandosi da ogni debolezza sentimentale. La vita stessa è *essenzialmente* appropriazione, offesa, sopraffazione di ciò che è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, incorporazione e perlomeno, nel caso più moderato, sfruttamento – ma a che scopo si devono adoperare sempre e proprio queste parole su cui è impresso da sempre un marchio denigratorio? Anche quel corpo all'interno del quale, come abbiamo sopra ammesso, i singoli si trattano come pari – accade in ogni sana aristocrazia – deve esso stesso, sempreché sia un corpo vivo e non un corpo moribondo, fare contro gli altri corpi tutto ciò da cui in esso i singoli si astengono tra loro: dovrà essere l'incarnazione della volontà di potenza, vorrà crescere, espandersi, attrarre a sé, prendere il sopravvento – non per una qualunque moralità o immoralità, bensì perché *vive*, e perché la vita è appunto volontà di potenza. Ma in nessun punto la coscienza comune europea è più maldisposta a lasciarsi ammaestrare che in questo; oggi si vaneggia dappertutto, addirittura sotto travestimenti scientifici, di un assetto futuro della società in cui non ci sarà più «lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo». Ciò suona alle mie orecchie come se si promettesse di inventare una vita che si astenesse da tutte le funzioni organiche. Lo «sfruttamento» non appartiene a una società corrotta o imperfetta o primitiva; appartiene all'*essenza* del vivente come funzione organica fondamentale, è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza, che è appunto la volontà di vivere. Ammettiamo pure che questa, come teoria, sia una novità – come realtà è il *fatto originario* di tutta la storia. Si sia in tanto anche sinceri verso se stessi!

260

Aggirandomi tra le molte morali ora rozze ora raffinate che hanno finora dominato o ancora dominano sulla terra, ho riscontrato in loro certi tratti regolarmente ricorrenti e collegati tra loro, finché mi si sono da ultimo rivelati due tipi fondamentali e ne è balzata fuori

una differenza radicale. C'è una *morale dei signori* e una *morale degli schiavi*[2]. Aggiungo subito che in tutte le civiltà più elevate e più mescolate compaiono anche tentativi di mediazione delle due morali e ancora più spesso una confusione tra le due e un reciproco fraintendimento, anzi talvolta un loro duro confronto – addirittura nello stesso uomo, dentro la stessa anima. Le distinzioni dei valori morali sono sorte o in mezzo a una stirpe dominante che prendeva coscienza con un senso di benessere dei suo distinguersi da quella dominata – o tra i dominati, gli schiavi e i subordinati di ogni grado. Nel primo caso, quando sono coloro che dominano a stabilire il concetto di «buono», sono gli stati d'animo elevati e fieri a essere considerati l'elemento distintivo e determinante della gerarchia. L'uomo nobile separa da sé quegli esseri nei quali si esprime il contrario di tali stati d'animo elevati e fieri: egli li disprezza. Si noti subito che in questa prima specie di morale la contrapposizione tra «buono» e «cattivo» equivale a quella tra «nobile» e «spregevole» – la contrapposizione tra «buono» e «*malvagio*» ha un'altra origine. È disprezzato l'uomo vile, pauroso, meschino, che pensa alla stretta utilità; altrettanto colui che diffida, con il suo sguardo non franco, colui che si abbassa, l'uomo di specie canina, che si fa maltrattare, l'adulatore che elemosina, soprattutto il bugiardo – è convinzione fondamentale di tutti gli aristocratici che la gente comune sia menzognera. «Noi veritieri[3]» – così si chiamavano i nobili nell'antica Grecia. È di palmare evidenza che le designazioni dei valori morali sono state attribuite dappertutto prima alle *persone* e soltanto in seguito e per derivazione alle *azioni*; sicché commettono un grave errore gli storici della morale quando muovono da problemi quali: «perché è stata lodata l'azione pietosa?». L'uomo di razza nobile sente *se stesso* come determinante per il valore, non ha bisogno di farsi approvare, giudica: «Ciò che è dannoso per me è dannoso in sé», conosce se stesso come ciò che unicamente conferisce dignità alle cose, è *creatore di valori*. Tutto quello che conosce di sé, egli lo onora. Una tale morale è autoglorificazione. In primo piano sta il sentimento della pienezza, della potenza che vuol traboccare, la felicità della grande tensione, la coscienza di una ricchezza che vorrebbe donare e dispensare – anche l'uomo nobile

2. Tesi anticipata da MA 45 e poi sviluppata in GM, Seconda dissertazione.
3. Ripreso in GM, Prima dissertazione, § 5.

aiuta l'infelice, ma non o quasi non per pietà, bensì per un impulso che è generato dalla sovrabbondanza di forza. L'uomo nobile onora in sé il potente, anche colui che ha potere sopra se stesso, che sa parlare e tacere, che esercita con piacere severità e durezza contro di sé e nutre venerazione per tutto ciò che è severo e duro. «Un cuore duro mi ha messo in petto Wotan», si dice in un'antica saga scandinava: così ha giustamente poetato l'anima di un fiero Vichingo[4]. Un tale tipo d'uomo è appunto fiero di *non* essere fatto per la pietà, per cui l'eroe della saga aggiunge ammonendo: «Chi non ha un cuore duro già da giovane, non l'avrà mai». I nobili e valorosi che così pensano sono i più lontani da quella morale che vede proprio nella pietà o nell'agire altruistico o nel *désintéressement* il segno distintivo della morale; la fede in se stessi, l'orgoglio di sé, una fondamentale inimicizia e ironia per l'«altruismo» appartengono appunto così certamente alla morale aristocratica come un lieve disprezzo e riserbo di fronte ai sentimenti di compassione e al «calore del cuore». Sono i potenti che *sanno* onorare, questa è la loro arte, il regno della loro invenzione. La profonda venerazione della vecchiaia e della tradizione – tutto il diritto si regge su questa duplice venerazione – la fede e il pregiudizio a favore degli antenati e a sfavore dei posteri sono tipici della morale dei potenti; e se, all'inverso, gli uomini delle «idee moderne» credono quasi istintivamente al «progresso» e all'«avvenire» e sono sempre più privi di rispetto per la vecchiaia, già in ciò si rivela a sufficienza l'origine non nobile di queste «idee». Ma più di tutto una morale dei dominatori riesce estranea e sgradevole al gusto attuale per la severità del suo principio: che si hanno doveri soltanto verso i propri pari e che con gli esseri di rango inferiore, con tutto quanto è estraneo, si può agire come pare e piace o «come vuole il cuore» e comunque «al di là del bene e del male» – e in questo possono entrarci anche la pietà e cose simili. La capacità e il dovere di una lunga riconoscenza e di una lunga vendetta – entrambe le cose solamente fra i propri pari – la sottigliezza nella rappresaglia, l'affinamento dell'idea dell'amicizia, una certa necessità di avere nemici (quasi come canali di deflusso per le passioni dell'invidia e della litigiosità e della tracotanza – in fondo per poter essere buoni *amici*): tutti questi sono segni tipici della morale aristocratica, che, come ac-

4. Fonte non identificata. Probabilmente la *Volsungasaga*.

cennato, non è la morale delle «idee moderne» e perciò oggi è difficile da risentire in sé e anche difficile da disseppellire e riscoprire. Diversamente stanno le cose con il secondo tipo di morale, la *morale degli schiavi*. Posto che i maltrattati, gli oppressi, i sofferenti, i non-liberi, gli insicuri e stanchi di se stessi facciano della morale: quale sarà l'elemento omogeneo delle loro valutazioni morali? Probabilmente ne emergerà un sospetto pessimistico verso l'intera condizione umana, forse una condanna dell'uomo con tutta la sua condizione. Lo schiavo non vede di buon occhio le virtù del potente; nutre scetticismo e diffidenza, nutre una *raffinata* diffidenza per tutto quanto è onorato dai potenti come «buono» – vorrebbe persuadersi che la felicità stessa tra loro non sia schietta. Vengono per contro messe in risalto e inondate di luce le qualità che servono ad alleviare l'esistenza a sofferenti: vengono qui in onore la pietà, la mano compiacente e soccorrevole, il calore del cuore, la pazienza, la laboriosità, l'umiltà, la gentilezza – giacché queste sono qui le qualità più utili e quasi gli unici mezzi per resistere alla pressione dell'esistenza. La morale degli schiavi è essenzialmente morale utilitaria. È questo il focolaio di formazione della famosa contrapposizione di «buono» e «*malvagio*» – nella malvagità si sente la potenza e la pericolosità, una certa terribilità, sottigliezza e forza, che soffoca il disprezzo sul nascere. Secondo la morale degli schiavi, il «malvagio» suscita dunque timore; secondo la morale dei signori, invece, è proprio il «buono» che suscita e vuole suscitare timore, mentre l'uomo «cattivo» è considerato spregevole. Il contrasto giunge al culmine quando, per la coerenza stessa della morale degli schiavi, anche sui «buoni» di questa morale finisce con l'alitare un soffio di disprezzo – per quanto sia lieve e benevolo – perché l'uomo «buono», nella mentalità degli schiavi, deve essere in ogni caso l'uomo «*non pericoloso*»: è bonario, facile da ingannare, un pochino stupido forse, un *bonhomme*. Dovunque la morale degli schiavi prende il sopravvento, la lingua mostra una tendenza ad avvicinare tra loro le parole «buono» e «scemo». Un'ultima distinzione fondamentale: il desiderio di *libertà*, l'istinto per la felicità e le finezze del senso della libertà appartiene alla morale e moralità degli schiavi per la stessa necessità per cui l'arte e l'entusiasmo nella venerazione e nella dedizione sono un sintomo regolare di un modo di pensare e di valutare aristocratico. In base a ciò si può senz'altro capire perché l'amore *come passione* – è la nostra specialità europea – debba essere assolutamente di origine nobile: la sua inven-

zione è opera, come si sa, dei poeti-cavalieri provenzali, di quegli splendidi ingegnosi uomini del «gai saber» a cui l'Europa deve tanto e quasi se stessa.

261

La vanità fa parte delle cose che sono forse più difficili da capire per un uomo nobile: egli sarà tentato di negarla anche là dove un altro tipo d'uomo riterrà di afferrarla a due mani. Il problema per lui è di immaginare degli esseri che cercano di suscitare una buona opinione su di loro quale essi stessi non hanno – e dunque neanche «meritano» – e successivamente *credono* essi stessi a questa buona opinione. Ciò gli appare per metà tanto di cattivo gusto e tanto poco rispettoso di se stessi, e per l'altra metà tanto baroccamente irrazionale, che egli preferisce concepire la vanità come eccezione e la mette in dubbio nella maggior parte dei casi in cui se ne parla. Dirà per esempio: «Posso sbagliarmi sul mio valore e d'altra parte, però, pretendere che il mio valore sia riconosciuto proprio così come io lo stabilisco anche dagli altri – ma questa non è vanità (bensì presunzione o, nei casi più frequenti, quella che viene chiamata "umiltà" o anche "modestia")». Oppure: «Per molte ragioni posso rallegrarmi della buona opinione degli altri, forse perché li amo e li rispetto e mi allieto di ogni loro gioia, forse anche perché la loro buona opinione conferma e rafforza in me la fede nella mia propria buona opinione, forse perché la buona opinione degli altri, anche nei casi in cui non la condivido, mi è utile o promette di esserlo – ma tutto ciò non è vanità». L'uomo nobile riesce a immaginare solo con sforzo, e specialmente con l'aiuto della storia, che, da tempo immemorabile, in tutti gli strati popolari in qualche modo dipendenti, l'uomo comune *era* soltanto ciò che *era considerato*; per niente abituato a stabilire egli stesso dei valori, non attribuiva neanche a sé un valore diverso da quello che gli attribuivano i suoi padroni (è il vero *diritto signorile*, quello di creare valori). Come conseguenza di un enorme atavismo, si può comprendere che anche oggi l'uomo comune *attenda* sempre, prima, di sentire un'opinione su di lui e poi vi si sottometta istintivamente: ma niente affatto soltanto a una «buona» opinione, bensì anche a una cattiva e ingiusta (si pensi per esempio alla maggior parte degli apprezzamenti e svalutazioni di sé che le donne credenti apprendono dai loro confessori e che in genere il credente cristiano apprende dalla sua Chie-

sa). Ed effettivamente, in conformità del lento avanzare dell'ordine democratico delle cose (e della sua causa, la commistione di sangue tra padroni e schiavi), l'impulso originariamente nobile e raro ad attribuirsi da sé un valore e a «pensar bene» di sé, sarà sempre più incoraggiato e propagato; ma avrà sempre contro di sé una tendenza più antica, più vasta e più profondamente incorporata – e nel fenomeno della «vanità» questa tendenza più antica prevarrà su quella più recente. Il vanitoso si rallegra di *ogni* buona opinione che sente su di sé (del tutto indipendentemente da ogni punto di vista circa la sua utilità, e anche prescindendo dalla sua verità o falsità), allo stesso modo che soffre di ogni opinione cattiva: giacché si sottomette a entrambe, si *sente* ad esse sottomesso per quell'antichissimo istinto di soggezione che prorompe in lui. È «lo schiavo» nel sangue del vanitoso; un resto della smaliziatezza dello schiavo – e quanto «schiavo» è per esempio rimasto ancor oggi nella donna! – che cerca di *sedurre* e ispirare buone opinioni su di sé; è parimenti lo schiavo che poi subito si prostra davanti ad esse, come se non le avesse provocate lui. E detto ancora una volta: la vanità è un atavismo.

262

Una *specie* nasce, un tipo si afferma e si rafforza in una lunga lotta contro condizioni *sfavorevoli* sostanzialmente uguali. Dalle esperienze degli allevatori si sa per contro che le specie che ricevono nutrimento sovrabbondante e in genere un dippiù di protezione e cura, inclinano subito nel modo più forte alla variazione del tipo e sono ricche di prodigi e mostruosità (anche di vizi mostruosi)[5]. Si consideri ora una comunità aristocratica, per esempio un'antica *polis* greca oppure Venezia, come un'organizzazione sia volontaria sia involontaria ai fini dell'*allevamento*. Vi sono in essa uomini che vivono insieme e possono contare solo su se stessi; essi vogliono che la loro specie si affermi, per lo più perché essi stessi devono affermarsi o corrono pericolo, in modo terribile, di essere sterminati. Qui manca quel favore delle circostanze, quella sovrabbondanza, quella protezione, da cui la variazione è favorita; la specie ha bisogno di sé in

5. CHARLES ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, II, Paris, Gallimard, Paris, 1958, p. 532 segnala che Nietzsche riprende qui parola per parola W. ROLPH (*Biologische Probleme*, 1881).

quanto specie, come qualcosa che proprio in virtù della sua durezza, uniformità, semplicità di forma in genere, può affermarsi e acquistare durata, in continua lotta con i vicini o con gli sconfitti ribelli o minaccianti ribellione. La più multiforme esperienza le insegna a quali qualità principalmente essa debba di essere sopravvissuta, a dispetto di tutti gli dèi e gli uomini, e di esserne finora sempre uscita vittoriosa: queste qualità essa le chiama virtù e queste virtù soltanto coltiva. Lo fa con durezza, anzi vuole la durezza; ogni morale aristocratica è intollerante nell'educazione della gioventù, nel disporre delle donne, nei costumi matrimoniali, nei rapporti tra vecchi e giovani, nelle leggi penali (che prendono di mira soltanto quelli che tralignano) – annovera l'intolleranza stessa fra le virtù, sotto il nome di «giustizia». Un tipo con pochi ma fortissimi tratti, una specie di uomini guerrieri saggiamente taciturni, chiusi e riservati (e in quanto tali dotati della più raffinata sensibilità per la magia e le sfumature della società) viene in tal modo a stabilirsi attraverso l'avvicendarsi delle generazioni. La continua lotta con condizioni *sfavorevoli* sempre uguali è la causa, come abbiamo detto, del fatto che un tipo si rinsaldi e si indurisca. Finalmente però si determina talvolta una situazione fortunata, l'enorme tensione si allenta; forse non ci sono più nemici tra i vicini, e i mezzi per vivere e finanche per godersi la vita esistono in sovrabbondanza. Di colpo si spezza il vincolo e la costrizione della vecchia disciplina: essa non si sente più necessaria, tale da condizionare l'esistenza – se volesse continuare a esserci, potrebbe farlo solo come forma di *lusso*, come *gusto* arcaicizzante. La variazione, sia come deviazione (verso il più alto, più fine, più raro) sia come degenerazione e mostruosità, appare improvvisamente sulla scena nella massima pienezza e magnificenza, l'individuo osa essere individuo e porre se stesso in risalto. In queste svolte della storia si manifestano l'uno accanto all'altro, e spesso aggrovigliati e intricati fra loro, un magnifico multiforme crescere e tendere verso l'alto, come di foresta vergine, una specie di *tempo* tropicale nella gara della crescita e un enorme rovinare e rovinarsi, grazie all'esplosione degli egoismi selvaggiamente rivolti l'uno contro l'altro, che lottano fra loro per «il sole e la luce» e non sanno prendere più dalla morale fino allora esistita nessun limite, freno o riguardo. Fu questa morale stessa ad accumulare forza fino all'inverosimile e a tendere l'arco in modo così minaccioso – adesso essa è, diventa una «sopravvissuta». Si è raggiunto il punto pericoloso e inquietante in cui una vita più grande, più variata, più

vasta *vive al di là* della vecchia morale; l'«individuo» sta lì, costretto a una propria legislazione, a proprie arti e astuzie di conservazione, autoelevazione, autoliberazione. Tutti fini nuovi, tutti mezzi nuovi, non più formule comuni, fraintendimento e disprezzo in alleanza tra loro, la decadenza, la corruzione e le massime brame orribilmente annodate, il genio della razza che trabocca da tutte le cornucopie del bene e del male, una funesta contemporaneità di primavera e autunno, piena di nuovi fascini e veli, che sono caratteristici della recente corruzione, non ancora esaurita, non ancora fiaccata. Ed ecco ancora il pericolo, padre della morale, il grande pericolo, trasferito questa volta nell'individuo, nel prossimo e nell'amico, nel vicolo, nel proprio bimbo, nel proprio cuore, in tutto quanto è più intimo e segreto in fatto di desiderio e volontà: che cosa dovranno ora predicare i filosofi della morale che verranno fuori in questo tempo? Scoprono, questi acuti osservatori e perdigiorno, che si va rapidamente verso la fine, che tutto intorno a loro si corrompe e porta corruzione, che niente resiste al di là del domani, a parte una specie di uomini: quelli irrimediabilmente *mediocri*. Soltanto i mediocri hanno speranza di continuare e perpetuarsi – essi sono gli uomini dell'avvenire, i soli che sopravviveranno. «Siate come loro! Diventate mediocri!» ordina ormai l'unica morale che abbia ancora senso, che trovi ancora ascolto. Ma è difficile da predicare, questa morale della mediocrità![6] Essa non può infatti mai confessare quel che è e quel che vuole! Deve parlare di misura e dignità e dovere e amor del prossimo – avrà difficoltà a *nascondere l'ironia!*

263

C'è un *istinto del rango* che più di tutto è già segno di un *alto* rango; c'è un *piacere* delle *nuances* della venerazione che fa intuire un'origine e abitudini aristocratiche. La finezza, la bontà e l'eleva-

6. Questo passo fa capire bene a che cosa si alimentava l'ideale aristocratico di Nietzsche: alla disperazione per il livellamento dell'uomo verso il basso, in quanto contrario alla grandezza. Questo male è poi cresciuto e si è pienamente avverato nell'odierna massificazione. Ciò nonostante, la disperazione, che rispondeva a una spinta storica, non era (come non sarebbe oggi) veramente giustificata, era solo la psicosi dell'epoca, comune a Burckhardt, a Gobineau e a tanti altri autori del tempo. La grandezza si scontra sempre contro ostacoli «impossibili», ogni volta diversi, ma era possibile allora come è possibile sempre.

tezza di un'anima vengono messe pericolosamente alla prova quando le passa accanto qualcosa che è di prim'ordine ma non è ancora protetto dai brividi dell'autorità contro importuni brancicamenti e goffaggini: qualcosa che va per la sua strada senza segni di riconoscimento, non scoperto, tentatore, forse arbitrariamente velato e travestito, come una vivente pietra di paragone. Colui che ha per compito ed esercizio di scrutare le anime, si servirà in varie forme proprio di quest'arte per stabilire il valore ultimo di un'anima, l'immutabile gerarchia innata a cui appartiene; la metterà alla prova nel suo *istinto della venerazione. Différence engendre haine*[7]: la volgarità di molte nature sprizza improvvisamente fuori come acqua sporca, quando qualche sacro vaso, qualche preziosità proveniente da chiusi scrigni, qualche libro con i segni del grande destino vengono fatti passare davanti a loro; e d'altra parte c'è un ammutolire involontario, un esitare degli occhi, un acquetarsi di tutti i gesti, in cui si esprime il fatto che un'anima *sente* la vicinanza di ciò che è più degno di venerazione. Il modo in cui è stata in complesso mantenuta viva finora la venerazione per la *Bibbia* in Europa è forse la migliore testimonianza di disciplina e di raffinatezza dei costumi che l'Europa deve al cristianesimo: tali libri della profondità e degli ultimi significati hanno bisogno, per la loro protezione, di una tirannia dell'autorità proveniente da fuori, per acquistare quei millenni di *durata* che sono necessari ad esaurirli e decifrarli. Si sarà raggiunto molto se si sarà infine riusciti a inculcare alla gran moltitudine (ai budelli ultrarapidi e superficiali di ogni sorta) il senso che non le è permesso toccare tutto; che ci sono esperienze sacre di fronte alle quali essa si deve togliere le scarpe e deve tener lontano la sua sudicia mano – e questa è quasi la sua massima elevazione all'umanità. Per contro, negli uomini che sono detti colti, che credono nelle «idee moderne», niente fa forse un effetto così nauseante come la loro mancanza di pudore, la loro comoda impudenza dell'occhio e della mano, con cui tutto viene da loro toccato, leccato, tastato; ed è possibile che oggi nel popolo, nel popolino, specialmente fra i contadini, si trovi ancor sempre una *relativa* finezza di gusto e un tatto nella venerazione più che non nel *demi-monde* dello spirito, tra i lettori di giornali, tra la gente colta.

7. Frase pronunciata da Julien Sorel in *Il rosso e il nero* di Stendhal.

264

Non si può cancellare nell'anima di un uomo ciò che i suoi antenati hanno più amato fare e hanno fatto con più costanza, sia che fossero, mettiamo, assidui risparmiatori e accessori di una scrivania e di una cassaforte, modesti e borghesi nei loro desideri, modesti anche nelle loro virtù; sia che vivessero abituati a comandare da mane a sera, indulgendo a ruvidi piaceri e, accanto a questi, forse ad ancor più ruvidi doveri e responsabilità; sia che infine avessero un giorno sacrificato antichi privilegi di nascita e di censo a una vita interamente dedicata alla loro fede – al loro «Dio» – come uomini dalla coscienza inesorabile e delicata, che arrossisce di ogni patteggiamento. È del tutto impossibile che un uomo *non* abbia in corpo le qualità e predilezioni dei suoi genitori e antenati, qualunque cosa dica in contrario l'apparenza. È questo il problema della razza. Una volta che si conoscano certe cose dei genitori, è permesso inferirne qualcosa sul conto del figlio: una qualche ripugnante incontinenza, una qualche meschina invidia, un goffo darsi ragione – sono queste tre cose insieme che in tutti i tempi hanno costituito il vero e proprio tipo del plebeo – queste cose sono destinate a passare nel figlio con la stessa sicurezza del sangue guasto; e con l'aiuto della migliore educazione e istruzione si otterrà soltanto di *ingannare* su una tale eredità. E cos'altro vogliono infatti oggi l'educazione e l'istruzione? Nella nostra epoca molto popolare, voglio dire pleblea, l'«educazione» e l'«istruzione» *devono* essere in sostanza l'arte di ingannare – ingannare sull'origine, sulla plebe ereditata nel corpo e nell'anima. Un educatore che oggi predicasse soprattutto l'amore della verità ed esortasse costantemente i discepoli: «Siate veritieri, siate naturali, mostratevi come siete!» – anche un tale asino virtuoso e candido imparerebbe dopo un po' di tempo a dar di piglio alla famosa *furca* di Orazio, per *naturam expellere*: con quale esito? La «plebe» *usque recurret*[8].

265

A rischio di scontentare orecchie innocenti, è per me stabilito: l'egoismo fa parte dell'essenza dell'anima aristocratica, voglio dire

8. Cfr. ORAZIO, *Epistole*, I, 10, 24.

quella fede irremovibile che a un essere quale «noi siamo» altri esseri debbano per natura sottostare e sacrificarsi. L'anima aristocratica prende questo fatto del suo egoismo senza alcun punto interrogativo e senza neanche avvertirvi durezza, costrizione, arbitrio, ma solo qualcosa che può essere fondato nella legge originaria delle cose – se cercasse di dare un nome a ciò direbbe: «È la giustizia stessa». Essa confessa a se stessa, in determinate circostanze che all'inizio la fanno esitare, che esistono con essa anime che hanno i suoi stessi diritti. Non appena è in chiaro su questo problema di rango, si muove tra questi uguali e parificati con la stessa sicurezza di pudore e di delicato rispetto che ha nei rapporti con se stessa – conformemente a una meccanica celeste, di cui tutte le stelle s'intendono. È una testimonianza in più del suo egoismo, questa finezza e autolimitazione nei rapporti con i suoi pari – ogni astro è un tale egoista – onora *se stessa* in loro e, nei diritti che concede ai medesimi, non dubita che lo scambio di onori e diritti, come *essenza* di ogni rapporto, appartenga parimenti allo stato naturale delle cose. L'anima aristocratica dà, come prende, per l'appassionato ed eccitabile istinto del contraccambio che porta nel suo fondo. Il concetto di «grazia» non ha *inter pares* alcun senso o buon odore; ci può essere un modo sublime di farsi scendere addosso i doni dall'alto, per così dire, e di abbeverarsene come di gocce per un assetato; ma per quest'arte e questo gesto l'anima aristocratica non ha alcuna abilità. In ciò il suo egoismo la ostacola: essa non ama in genere guardare verso l'«alto», ma solo *davanti* a sé, orizzontalmente e lentamente, o in basso: *essa si sa in alto*.

266

«Si può stimare veramente soltanto chi non *cerca* se stesso». Goethe al consigliere Schlosser.

267

C'è un proverbio cinese che le madri insegnano già ai loro bambini: *siao-sin* «fa *piccolo* il tuo cuore!». È questa la tendenza fondamentale tipica delle civiltà tarde. Non dubito che un Greco antico riconoscerebbe in noi come prima cosa il rimpicciolimento di noi stessi – e già con ciò andremmo contro il suo gusto.

268

Che cos'è infine la volgarità? – Le parole sono note musicali che indicano concetti; ma i concetti sono segni figurati più o meno determinati per indicare sensazioni che ritornano spesso e vengono insieme, per indicare gruppi di sensazioni. Non basta ancora, per capirsi a vicenda, che si usino le stesse parole: bisogna usare le stesse parole anche per la stessa specie di esperienze interiori, bisogna alla fine avere *in comune* con l'altro la propria esperienza. Perciò coloro che appartengono a uno stesso popolo si capiscono tra loro meglio di quelli che appartengono ad altri popoli, anche quando questi si servono della stessa lingua; o piuttosto, quando degli uomini hanno vissuto insieme a lungo in condizioni simili (di clima, di suolo, di pericolo, di bisogno, di lavoro), ne *nasce* qualcosa che «si capisce», un popolo. In tutte le anime uno stesso numero di esperienze che ritornano spesso ha preso il sopravvento su quelle che ritornano più raramente: in base ad esse ci si capisce, rapidamente e sempre più rapidamente – la storia del linguaggio è la storia di un processo di abbreviazione –; in base a questo capirsi rapidamente ci si lega, strettamente e sempre più strettamente. Quanto più grande è il pericolo, tanto più grande è il bisogno di accordarsi rapidamente e facilmente su ciò che è necessario fare; non fraintendersi nel pericolo, è quello di cui gli uomini non possono assolutamente fare a meno per i loro rapporti. Anche in ogni amicizia e relazione amorosa si fa questa prova: niente del genere dura, non appena ci si accorge che uno dei due, mentre dice le stesse parole, sente, opina, fiuta, desidera, teme diversamente dall'altro. (La paura dell'«eterno malinteso» è questo quel genio benevolo che trattiene così spesso le persone di sesso diverso da unioni troppo affrettate a cui consigliano sensi e cuore – e *non* un qualche schopenhaueriano «genio della specie»!) Quali gruppi di sensazioni all'interno di un'anima facciano prima a destarsi, a prendere la parola, a dare l'ordine, ciò decide di tutta quanta la sua gerarchia dei valori, determina alla fine la sua tavola dei beni. Le valutazioni di una persona rivelano qualcosa della *struttura* della sua anima e in che cosa essa veda le sue condizioni di esistenza, la sua vera e propria necessità. Posto dunque che da tempo immemorabile la necessità abbia avvicinato tra loro solo coloro che potevano indicare con segni simili bisogni simili, esperienze simili, ne risulta in complesso che la facile *comunicabilità* della necessità, ossia in defini-

tiva l'esperienza di avvenimenti interiori esclusivamente medii e *comuni*, dev'essere stata, tra tutte le forze che hanno finora regnato sull'uomo, la più violenta. Le persone che sono più simili e più ordinarie sono state e sono sempre in vantaggio, quelle più elette, più fini, più strane, più difficilmente comprensibili rimangono facilmente sole, soggiacciono nel loro isolamento alle disgrazie e si propagano raramente. Bisogna fare appello a enormi forze contrarie per contrastare questo naturale, troppo naturale *progressus in simile*, la continuazione dell'uomo in ciò che è simile, ordinario, medio, gregario, *volgare*!

269

Quanto più uno psicologo – uno psicologo e divinatore di anime nato, predestinato – si applica a casi e individui scelti, tanto più grande diventa per lui il pericolo di restare soffocato dalla pietà: egli ha *bisogno* di durezza e serenità più di qualunque altra persona. L'andare a male, la rovina degli uomini superiori, delle anime fatte di sostanza diversa è infatti la regola. È terribile avere una tale regola sempre davanti agli occhi. Il multiforme martirio dello psicologo che ha scoperto questa rovina, che prima scopre una volta e poi scopre *quasi* sempre di nuovo, attraverso la storia intera, tutta quanta questa interiore «insanabilità» dell'uomo superiore, questo eterno «troppo tardi!» in ogni senso, potrà forse un giorno diventare la causa del fatto che egli si rivolga inasprito contro la propria sorte e tenti di distruggersi – che egli stesso «vada a male». Quasi in ogni psicologo si nota una predisposizione rivelatrice e un piacere a praticare persone ordinarie e ordinate. Ciò rivela che egli ha sempre bisogno di risanarsi, che ha bisogno di una specie di fuga e di oblio, via da ciò che i suoi sguardi penetranti e le sue cesure, via da ciò che il suo «mestiere» gli fanno pesare sulla coscienza. Una sua caratteristica è la paura della propria memoria. Facilmente ammutolisce davanti al giudizio altrui: ascolta con la faccia immobile come si veneri, si ammiri, si ami, si trasfiguri là dove egli ha *visto* – oppure nasconde anche il suo ammutolire, consentendo esplicitamente con una qualche opinione di facciata. Forse il paradosso della sua situazione si spinge a tal punto nell'orrido che la moltitudine, la gente colta, gli esaltati, proprio là dove egli ha imparato la grande pietà accanto al grande disprezzo, imparano da parte loro la grande venerazione – la venerazione per i

«grandi uomini» e gli animali-miracolo, per amore dei quali si benedice e si tiene in onore la patria, la terra, la dignità dell'uomo, se stessi; ai quali si rimanda e sui quali si educa la gioventù... E chissà che in tutti i grandi eventi non sia avvenuta sempre la stessa cosa: che la moltitudine abbia adorato un «Dio» – e che il «Dio» sia stato solo una povera vittima sacrificale! Il successo è sempre stato il più grande mentitore – e l'«opera» stessa è un successo; il grande statista, il conquistatore, lo scopritore si travestono con le loro creazioni fino a rendersi irriconoscibili; è «l'opera», quella dell'artista, del filosofo, che inventa colui che l'ha creata, che l'avrebbe creata; i «grandi uomini», quali sono venerati, sono cattive poesiole composte in seguito; nel mondo dei valori storici *regna* la contraffazione. Questi grandi poeti per esempio, questi Byron, Musset, Poe, Leopardi, Kleist, Gogol[9], quali sono e forse devono essere realmente: uomini dell'attimo, entusiasti, sensuali, di mentalità infantile, sconsiderati e impulsivi nella fiducia e nella sfiducia; che di solito devono badare a nascondere qualche crepa dell'anima; che spesso si vendicano con le loro opere di qualche intima sozzura, che spesso con i loro slanci cercano oblio contro una memoria fin troppo fedele, che spesso si smarriscono nel fango e quasi se ne innamorano, finché diventano uguali ai fuochi fatui che vanno errando intorno alle paludi e si *fingono* stelle – il popolo ben li chiama allora idealisti – che spesso lottano con un lungo disgusto, con uno spettro ritornante di incredulità, che li rende freddi e li costringe a struggersi per la *gloria*[10] e a divorare la loro «fede in sé» prendendola dalle mani di esaltati adulatori – quale *martirio* sono questi grandi artisti e in genere gli uomini superiori per chi li abbia una volta decifrati! È così comprensibile che *essi*, proprio dalla donna – la quale è chiaroveggente nel mondo del dolore e purtroppo è anche smaniosa di aiutare e salvare molto al di là delle sue forze – apprendano così facilmente quegli accessi di *pietà* illimitata e piena di abnegazione che la moltitudine, soprattutto la moltitudine venerante, non capisce e ricopre di interpretazioni incuriosite e compiaciute. Questa pietà si inganna regolarmente sulla propria forza; la donna vorrebbe credere che l'amore possa *tutto* – è la sua vera *fede*. Ahimè, chi conosce il cuore umano sa quanto anche l'amore migliore

9. Aggiunta di Nietzsche su un esemplare di JGB: «Non oso far nomi più grandi, ma li penso».

10. In latino nel testo.

e più profondo sia povero, sprovveduto, arrogante, fallace, più distruttore che salvatore! È possibile che sotto la favola sacra e il travestimento della vita di Gesù si nasconda uno dei casi più dolorosi di martirio del *sapere intorno all'amore*: il martirio del cuore più innocente e bramoso a cui non bastava mai nessun amore degli uomini, che *pretendeva* amore, di essere amato e nient'altro, con durezza, con dissennatezza, con terribili scatti contro coloro che gli rifiutavano l'amore: la storia di un povero essere insaziato e insaziabile nell'amore, che dovette inventare l'inferno per mandarvi quelli che non *volevano* amarlo – e che infine, rinsavito sull'amore degli uomini, dovette inventare un Dio che fosse tutto amore, tutto *potenza* d'amore – che avesse misericordia per l'amore degli uomini essendo esso così misero, così insipiente! Chi così sente, chi in tal modo *sa* dell'amore, *cerca* la morte. Ma perché perdersi dietro a tali cose dolorose? Se, beninteso, non è un dovere farlo.

270

La superbia intellettuale e il disgusto di ogni uomo che ha sofferto profondamente – determina quasi la gerarchia, *quanto* profondamente gli uomini possano soffrire – la sua rabbrividente certezza, di cui è tutto impregnato e colorito, di *sapere*, in forza della sua sofferenza, *di più* di quel che possono sapere i più avveduti e i più saggi, di essere stato conosciuto e una volta «di casa» in molti orribili mondi lontani, dei quali «*voi* non sapete niente!»... questa tacita superbia intellettuale del sofferente, questo orgoglio dell'eletto della conoscenza, dell'«iniziato», del quasi sacrificato, trova necessarie tutte le forme di travestimento per proteggersi dal contatto di mani importune e compassionevoli e in genere da tutti coloro che non sono suoi simili nel dolore. Il dolore profondo rende nobili; esso divide. Una delle forme di travestimento più raffinate è l'epicureismo e una certa ostentata prodezza del gusto, che prende la sofferenza con leggerezza e si mette in guardia contro tutto quanto è triste e profondo. Ci sono «uomini sereni» che si servono della loro serenità perché a causa di essa vengono fraintesi – essi *vogliono* essere fraintesi. Ci sono «uomini di scienza» che si servono della scienza perché essa conferisce un aspetto sereno, e perché la scientificità porta a concludere che l'uomo è superficiale – essi *vogliono* indurre la gente a trarre una falsa conclusione. Vi sono spiriti liberi e impertinenti, che

vorrebbero nascondere e negare di essere orgogliosi, inguaribili cuori infranti[11]; e talvolta la stessa follia è la maschera di un sapere infelice troppo certo. Donde risulta che fa parte di finezza fermarsi con rispetto «di fronte alla maschera» e non esercitare psicologia e curiosità nei punti sbagliati.

271

Ciò che divide due persone nel modo più profondo è un diverso senso e grado della pulizia. A che serve essere bravi, a che serve ogni reciproca utilità e ogni buona volontà dell'uno per l'altro? Da ultimo tutto finisce lì – essi «non si possono soffrire!». Un massimo istinto di pulizia getta colui che ne è affetto nel più singolare e pericoloso isolamento, come un santo: giacché proprio questa è la santità – la massima sublimazione del suddetto istinto. Una certa consapevolezza di un'indescrivibile pienezza nella felicità del bagno, una certa arsura e sete che spingono costantemente l'anima dalla notte nel mattino, dalla torbidità, dalla «tribolazione» nella chiarità, nella lucentezza, nella profondità, nella finezza. Nella stessa misura in cui una tale inclinazione *contraddistingue* – è un'inclinazione aristocratica – essa anche divide. La pietà del santo è la pietà per la *sozzura* dell'umano, troppo umano. E ci sono gradi e altezze in cui la pietà stessa è da lui sentita come impurità, come sporcizia...

272

Segni di nobiltà: mai pensare di abbassare i nostri doveri a doveri di tutti; non voler deporre, non voler dividere la nostra responsabilità; annoverare tra i propri *doveri* i propri privilegi e il loro esercizio.

273

Un uomo che anela a grandi cose considera chiunque incontra sulla sua strada o come mezzo o come remora e intralcio – oppure

11. Aggiunta di Nietzsche su un esemplare di JGB: «Il cinismo di Amleto, il caso Galiani».

come un temporaneo sofà. La superiore *bontà* verso i suoi simili che gli è propria è possibile solo quando egli è al suo livello e domina. L'impazienza e la sua consapevolezza di essere condannato fino allora a recitare sempre la commedia – giacché la stessa guerra è e nasconde una commedia, come ogni mezzo nasconde uno scopo – gli rovina ogni rapporto con gli altri: questa specie di uomo conosce la solitudine e ciò che essa ha in sé di più velenoso.

274

Il problema di coloro che aspettano. – Sono necessari dei colpi di fortuna e molte cose imprevedibili perché un uomo superiore, in cui dorme la soluzione di un problema, pervenga ad agire al momento giusto – «ad esplodere», come si potrebbe dire. Ciò di regola *non* accade, e in tutti gli angoli della terra siedono coloro che aspettano, che quasi non sanno perché aspettano, ma ancor meno che aspettano inutilmente. Talvolta, anche, la voce del risveglio giunge troppo tardi, quel caso che dà il «permesso» di agire – allora, quando la migliore gioventù e forza di agire è già consumata dallo star fermo; e più d'uno appunto, quando «balzò in piedi», sentì con orrore che le sue membra erano intorpidite e il suo spirito già troppo greve! «È troppo tardi» – si disse, divenuto incredulo su sé stesso e ormai definitivamente inutile. Nel regno del genio il «Raffaello senza mani»[12], prendendo la parola nel senso più ampio, sarebbe forse non l'eccezione ma la regola? Il genio forse non è affatto così raro, ma lo sono le cinquecento *mani* di cui esso ha bisogno per tiranneggiare il χαιρός, «il momento opportuno», per acciuffare il caso!

275

Chi non *vuole* vedere ciò che un uomo ha di elevato, acuisce tanto più lo sguardo su ciò che quegli ha di basso e di esteriore – e così tradisce se stesso.

12. «O non pensate forse, principe, che Raffaello sarebbe stato il più grande genio pittorico vivente [anche] se per disgrazia fosse nato senza mani?», LESSING, *Emilia Galotti*, I, 4, Einaudi, Torino, 1961, p. 12.

276

Per ogni genere di ferite e di perdite l'anima bassa e rozza si trova meglio dell'anima nobile: i pericoli di quest'ultima devono essere maggiori, la probabilità che essa fallisca e perisca è addirittura, per la molteplicità delle sue condizioni di vita, enorme. A una lucertola un dito che essa abbia perduto ricresce, non così all'uomo.

277

– Molto male! Sempre la stessa storia! Quando si è finito di costruire la propria casa ci si accorge di aver frattanto imparato inutilmente qualcosa che si sarebbe assolutamente *dovuto* sapere prima di cominciare a costruire. L'eterno increscioso «troppo tardi!» – La malinconia di ogni cosa *finita*!...

278

– Viandante, chi sei tu? Ti vedo andare per la tua strada, senza schermo, senz'amore, con uno sguardo indecifrabile; umido e triste come uno scandaglio che emerga insaziato alla luce da ogni profondità – che cosa cercava là sotto? – con un petto che non sospira, con un labbro che nasconde il disgusto, con una mano che ormai stringe solo lentamente. Chi sei tu? che cosa hai fatto tu? Riposati qui: questo è un luogo ospitale per tutti – ristorati! E chiunque tu sia: che cosa gradisci ora? Che cosa ti serve per ristorarti? Non hai che da dirlo: tutto quello che ho, te lo offro! – «Per ristorarmi? Per ristorarmi? Oh, curioso che sei, che cosa vai dicendo! Ma dammi, ti prego...» Che cosa? Che cosa? Dimmelo! – «Ancora una maschera! Una seconda maschera!»...

279

Gli uomini dalla profonda tristezza si tradiscono quando sono felici: hanno un modo di afferrare la felicità come se volessero schiacciarla e soffocarla, per gelosia – ah, sanno fin troppo bene che essa fuggirà via da loro!

280[13]

«Male, male! Ma come, non sta egli tornando indietro?» – Sì! Ma voi lo capite male, se ve ne lamentate. Torna indietro, come chiunque voglia spiccare un gran salto.

281

– «Mi si crederà? Ma io pretendo che mi si creda: io ho sempre pensato a me, su di me, soltanto male, soltanto in casi rarissimi, soltanto costrettovi, sempre senza piacere "per la cosa", pronto a divagare da "me", sempre senza fede nel risultato, grazie a un'incoercibile diffidenza verso la *possibilità* di conoscere se stessi, che mi ha portato a sentire una *contradictio in adjecto* anche nel concetto di "conoscenza immediata" che i teoretici si permettono – tutta questa faccenda è quasi la cosa più sicura che io so di me. Ci deve essere in me una specie di ripugnanza a *credere* qualcosa di determinato a mio riguardo. Si annida forse in ciò un enigma? Probabilmente; ma fortunatamente non un enigma per i miei propri denti. Forse rivela la *species* a cui appartengo? – Ma non a me, come a me stesso è abbastanza gradito».

282

«Ma che ti è successo?» – «Non lo so», disse esitando; «forse sulla mia mensa sono volate le arpie». Oggi accade talvolta che un uomo mite moderato riservato diventi improvvisamente furioso, rompa i piatti, rovesci la tavola, urli, imperversi, offenda tutti quanti e infine si metta in disparte, vergognoso, furioso contro se stesso – dove? e a che scopo? Per morire di fame appartato? Per farsi soffocare dai suoi ricordi? Chi nutre i desideri di un'anima elevata e schifiltosa e solo raramente trova la sua tavola apparecchiata, il suo nutrimento pronto, il pericolo per costui sarà in tutti i tempi grande; ma oggi è straordinario. Gettato in un'epoca chiassosa e plebea, con cui non può mangiare nella stessa scodella, egli può facilmente morire di fame o di sete oppure, se infine si decide ad «allungare

13. Interessante, se Nietzsche parla di sé, per la periodizzazione della sua produzione. Il suo non è un movimento in avanti o all'indietro, ma un movimento a spirale.

la mano», di schifo subitaneo. Noi ci siamo probabilmente già tutti seduti intorno a tavole a cui non appartenevamo; e proprio i più spirituali fra noi, che sono i più difficili da nutrire, conoscono quella pericolosa *dyspepsia* che nasce da una repentina illuminazione e delusione circa il nostro cibo e i vicini di tavola – la *nausea postprandiale.* [14]

283

È un fine e insieme nobile tratto di autodominio, posto che uno voglia in genere lodare, di lodare sempre e solo là dove *non* si è d'accordo – diversamente infatti si loderebbe se stessi, il che è contro il buongusto – certo un tratto di autodominio che offre una bella occasione e ragione per essere continuamente *fraintesi.* Per potersi permettere questo vero lusso di gusto e di moralità, non bisogna vivere tra babbei dello spirito, ma tra uomini di cui anche gli equivoci e gli errori rallegrino per la loro finezza – oppure bisognerà pagarlo caro! – «Egli mi loda: *dunque* mi dà ragione» – questa asineria di ragionamento, a noi eremiti rovina la metà della vita, giacché porta gli asini a essere nostri vicini ed amici.

284

Vivere con un'immensa e orgogliosa calma; sempre al di là. Avere e non avere a piacimento le proprie passioni, il proprio pro e contro, accondiscendere ad esse, per qualche ora; *sedersi* su di esse, come su cavalli, spesso come su asini – bisogna infatti sapersi servire della loro stupidità altrettanto che del loro fuoco. Preservare i propri trecento prosceni; anche gli occhiali neri: giacché ci sono casi in cui nessuno ci deve fissare negli occhi e ancor meno nelle nostre «profondità». E scegliersi per compagnia il vizio birbone e gioviale della cortesia. E rimanere padrone delle proprie quattro virtù, coraggio, perspicacia, simpatia, solitudine. Giacché la solitudine è in noi una virtù, in quanto sublime tendenza e trasporto per la pulizia, che indovinano come nei contatti tra uomo e uomo – «in società» – ci si

14. Diversa da quella di Flaubert (secondo Bourget), che c'era già prima di mettersi a tavola.

debba inevitabilmente sporcare. Ogni comunanza rende, in qualche modo, in qualche luogo, in qualche tempo, «comune».

285

Gli avvenimenti e i pensieri più grandi – ma i pensieri più grandi sono gli avvenimenti più grandi – sono quelli che vengono capiti con più ritardo: le generazioni che sono loro contemporanee non *vivono* tali avvenimenti – vivono passando loro accanto. Accade qui qualcosa come nel regno delle stelle. La luce delle stelle più lontane è quella che arriva agli uomini più tardi; e prima che sia arrivata, l'uomo *nega* che là vi siano stelle. «Quanti secoli ci vogliono perché uno spirito sia compreso?» – questo è anche un criterio di misura, con ciò si crea anche una gerarchia e un'etichetta, come occorre: per spiriti e stelle.

286

«Qui la vista è sgombra, lo spirito sollevato»[15]. Ma c'è una specie opposta di uomini, che anche si trova sulla cima e anche ha la vista sgombra – ma guarda *in basso*.

287

– Che cos'è nobile? Che cosa significa ancora, per noi oggi, la parola «nobile»? In che cosa si rivela, da che cosa si riconosce, sotto questo cielo pesante e coperto dell'incipiente dominio della plebe, per il quale tutto diviene opaco e plumbeo, l'uomo nobile?[16] Non sono le azioni a dimostrarlo – le azioni sono sempre ambigue, sempre insondabili – non sono neanche le «opere». Tra gli artisti e i dotti se ne trovano oggi non pochi che, attraverso le loro opere, rivelano di essere spinti da profondo desiderio verso ciò che è nobile; ma proprio questo *bisogno* di ciò che è nobile è radicalmente diverso dai bisogni dell'anima nobile stessa, è addirittura un segno eloquente e pericoloso della sua mancanza. Non sono le opere, è la *fede* che

15. *Faust*, II, vv. 11989-11990. Cfr. GD, «Scorribande di un inattuale», 46.
16. Cfr. lettera di Nietzsche a Peter Gast del 23 luglio 1885.

decide qui, che stabilisce qui la gerarchia, per riprendere un'antica formula religiosa in un senso nuovo e più profondo[17]: una qualche certezza di fondo che un'anima nobile ha su se stessa, qualcosa che non si può cercare né trovare e forse nemmeno perdere. *L'anima nobile ha un profondo rispetto di sé.*

288

Ci sono uomini che hanno spirito in maniera inevitabile, si girino e si voltino come vogliono, e si mettano come vogliono le mani davanti agli occhi rivelatori (come se le mani non fossero rivelatrici!): alla fine viene sempre fuori che hanno qualcosa che nascondono, cioè spirito. Uno dei mezzi più raffinati per ingannare almeno il più a lungo possibile o per farsi passare per più stupidi di quel che si è – il che nella vita ordinaria è spesso tanto desiderabile quanto un ombrello – si chiama *entusiasmo*: aggiungendovi quel che vi va aggiunto, per esempio la virtù. Giacché, come dice Galiani, che doveva ben saperlo: *vertu est enthousiasme*[18].

289

Negli scritti di un eremita si sente sempre anche qualcosa come l'eco del deserto, qualcosa come il bisbiglio e il timido guardarsi intorno della solitudine; dalle sue parole più forti, dal suo stesso grido risuona ancora una specie nuova e più pericolosa di silenzio, di reticenza. Chi di anno in anno e notte e giorno se n'è stato solo con la sua anima in confidenziale discordia e colloquio, chi nella sua spelonca – può essere un labirinto ma anche una miniera d'oro – è diventato un orso delle caverne o uno scavatore o custode di tesori e un drago: le stesse idee di costui finiscono con l'acquistare un proprio colore crepuscolare, un odore altrettanto di profondità che di muffa, qualcosa di non comunicativo e di ripugnante che investe con un soffio gelido chiunque gli passi accanto. L'eremita non crede che un filosofo – ammesso che un filosofo sia stato sempre, come prima cosa, un eremita – abbia mai espresso nei libri le sue autentiche e ul-

17. Cfr. PAOLO, *Lettera ai Romani*, 3, 27-28.
18. Cfr. *Lettres à Madame d'Épinay*, op. cit., 2, 276.

time opinioni: non si scrivono libri proprio per nascondere ciò che si alberga in sé? – anzi egli dubiterà che un filosofo *possa* avere in genere opinioni «autentiche e ultime», che in lui non ci sia, non ci debba essere, dietro ogni caverna, una caverna ancora più profonda – un mondo più vasto più estraneo e più ricco sopra una superficie, un abisso sotto ogni fondo, sotto ogni «fondazione». Ogni filosofia è una filosofia del proscenio – è questo un giudizio eremitesco: «C'è qualcosa di arbitrario nel fatto che *egli* si sia fermato qui, che si sia guardato indietro, che si sia guardato attorno, che non abbia scavato *qua* più a fondo e abbia messo via la vanga – c'è in questo anche qualcosa di sospetto». Ogni filosofia *nasconde* anche una filosofia; ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera.

290

Ogni pensatore profondo ha più paura di essere compreso che di essere frainteso. Di quest'ultima cosa soffre forse la sua vanità; ma della prima il suo cuore, la sua simpatia, che sempre dice: «Ahimè, perché volete avere anche *voi* le difficoltà che ho io?».

291

L'uomo, un animale multiforme, menzognero, artefatto e non trasparente, inquietante per gli altri animali meno per la sua forza che per la sua astuzia e accortezza, ha inventato la buona coscienza per godere una volta della sua anima in quanto *semplice*; e tutta la morale è un'intrepida e lunga falsificazione, in virtù della quale diventa in genere possibile godere dello spettacolo dell'anima. Da questo punto di vista, nel concetto di «arte» rientrano forse molte più cose di quel che si crede comunemente.

292

Un filosofo: è un uomo che sperimenta, vede, ode, sospetta, spera, sogna costantemente cose straordinarie; che viene colpito dai suoi propri pensieri come dall'esterno, come da sopra e da sotto, allo stesso modo che dalla *sua* specie di avvenimenti e fulmini; che è forse egli stesso un temporale, il quale si aggira gravido di nuovi lampi;

un uomo fatale, intorno al quale c'è sempre qualcosa che brontola e rumoreggia e si spacca e suscita inquietudine. Un filosofo: ah, un essere che spesso fugge via da sé, ha spesso paura di se stesso, ma è troppo curioso per non «ritornare» sempre «a se stesso»...

293

Un uomo dice: «Questo mi piace, questo lo faccio mio e lo voglio proteggere e difendere contro tutti»; un uomo che sa sostenere una causa, attuare una risoluzione, serbare fedeltà a un'idea, tenere saldamente una donna, punire e abbattere un temerario; un uomo che ha la sua collera e la sua spada, e al quale si rimettono volentieri e appartengono per natura i deboli, i sofferenti, gli angustiati e anche gli animali, insomma un uomo che per natura è *signore* – se un tale uomo prova pietà, ebbene, *questa* pietà ha valore! Ma che importanza ha la pietà di coloro che soffrono? O di coloro che addirittura predicano la compassione? C'è oggi quasi dappertutto in Europa una morbosa sensibilità ed eccitabilità per il dolore, e parimenti una ripugnante incontinenza nel lamentarsi, un infrollimento, che vorrebbe adornarsi di religione e di carabattole filosofiche per sembrare qualcosa di più elevato – c'è uno spiccato culto del dolore. La *nessuna virilità* di ciò che in tali circoli di esaltati viene battezzato come «pietà», è sempre la prima cosa che salta agli occhi, come mi sembra. Bisogna bandire energicamente e radicalmente questa nuovissima forma di cattivo gusto; e io mi auguro infine che contro questo ci si ponga intorno al cuore e al collo il buon amuleto del «*gai saber*», della «gaia scienza», per farlo chiaro ai Tedeschi.

294

Il *vizio olimpico*. – A dispetto di quel filosofo che, da vero Inglese, cercò di creare una cattiva nominata al riso in tutte le teste pensanti – «Il riso è un grave malanno della natura umana, che ogni testa pensante si sforzerà di vincere» (Hobbes) – mi permetterei addirittura di stabilire una gerarchia dei filosofi a seconda del valore del loro riso, su su fino a quelli che sono capaci del riso *aureo*. E posto che anche gli dèi facciano filosofia, conclusione alla quale già più di un ragionamento mi ha spinto, non dubito che essi sappiano anche ridere in un modo sovrumano e nuovo – in barba a tutte le cose

serie! Gli dèi amano motteggiare: sembra che neanche nelle azioni sacre sappiano trattenersi dal ridere.

295

Il genio del cuore, quale lo possiede quel grande occulto, il dio tentatore e acchiapparatti nato delle coscienze, la voce del quale sa scendere fin negli inferi di ogni anima, che non pronuncia parola, non rivolge sguardo in cui non ci sia una considerazione e increspatura di allettamento, della cui maestria fa parte il saper apparire – e non come ciò che è, bensì come ciò che per quelli che lo seguono è una costrizione *in più* a stringersi sempre più strettamente a lui, a seguirlo in modo sempre più intimo e profondo – il genio del cuore, che fa ammutolire tutto quanto parla ad alta voce e si compiace di sé e che insegna ad ascoltare, che leviga le anime scabre e fa loro assaporare un nuovo desiderio – di starsene silenziose come uno specchio, perché vi si rispecchi il cielo profondo – il genio del cuore, che insegna alla mano maldestra e precipitosa a indugiare e a prendere più graziosamente; che indovina il tesoro nascosto e dimenticato, la goccia di bontà e di dolce spiritualità sotto il ghiaccio opaco e spesso ed è una bacchetta di rabdomante per ogni granello d'oro che sia rimasto a lungo imprigionato in molto fango e sabbia – il genio del cuore dal cui tocco ognuno si diparte più ricco, non graziato e sorpreso, non beneficato e oppresso come da un bene estraneo, bensì più ricco in se stesso, più nuovo a se stesso di prima, dissigillato, alitato e spiato da un vento di disgelo, più insicuro forse, più delicato più fragile più infranto, ma pieno di speranze che non hanno ancora nome, pieno di un nuovo volere e fluire, di un nuovo riluttare e rifluire... ma che dico mai, amici miei? Di chi parlo a voi? Ho dimenticato me stesso al punto che non vi ho neanche detto il suo nome? A meno che non abbiate già indovinato voi stessi chi sia questo spirito e dio problematico, che vuole essere *lodato* in tale maniera. Come infatti accade a chiunque, fin dall'infanzia, sia stato sempre in cammino e in contrade straniere, così anche a me è capitato di incontrare, strada facendo, vari spiriti strani e nient'affatto innocui, ma soprattutto quello del quale ho appena parlato, e questo l'ho incontrato sempre di nuovo, niente meno, cioè, che il dio *Dioniso*, quel grande dio ambiguo e tentatore, al quale io un tempo portai, come sapete, le mie primizie in tutta segretezza e rispetto – come l'ultimo, mi sem-

bra, che gli offrisse un *sacrificio*: giacché non ho trovato nessuno che l'abbia capito, quello che allora feci. Frattanto imparai tante altre cose, fin troppe altre cose, sulla filosofia di questo dio, e, come ho detto, da bocca a bocca – io, ultimo discepolo e iniziato del dio Dioniso; e potrei forse cominciare infine, amici miei, a farvi gustare un poco, per quanto mi è permesso, di questa filosofia? A mezza voce, com'è giusto: giacché si tratta qui di varie cose misteriose, nuove, sconosciute, singolari, inquietanti. Già il fatto che Dioniso sia un filosofo e che dunque anche gli dèi facciano filosofia, mi sembra una novità non scevra di insidie e che forse proprio tra i filosofi potrebbe suscitare diffidenza – tra voi, amici, ne ha già meno verso di sé, a meno che non giunga troppo tardi e non all'ora giusta. Giacché voi oggi non amate credere, come mi è stato riferito, in Dio e negli dèi. Dovrò forse anche, nella franchezza del mio racconto, andare più lontano di quanto non sia sempre gradito alle severe abitudini delle vostre orecchie? Indubbiamente il suddetto dio andava, in simili colloqui a due, più lontano, molto più lontano, e mi precedeva sempre di molti passi... Anzi, se fosse permesso, io gli attribuirei, secondo il costume umano, bei nomi solenni di magnificenza e di virtù, e dovrei molto glorificare il suo coraggio di cercatore e di scopritore, la sua audace onestà, la sua veracità e il suo amore della sapienza. Ma di tutte queste venerabili e pompose anticaglie un tale dio non sa che farsi. «Tienitele», direbbe, «per te e per quelli come te e chiunque altro ne abbia bisogno! Io non ho nessun motivo di coprire la mia nudità!» – Lo si indovina: a questa specie di divinità e di filosofia manca forse il pudore? Così egli disse una volta: «In certi casi io amo l'uomo», e con ciò alludeva ad Arianna che era presente; «l'uomo è per me un animale gradevole valoroso ingegnoso, che non ha pari sulla terra, anche nei labirinti ritrova sempre la sua strada. Io gli voglio bene: rifletto spesso a come farlo avanzare ancora e renderlo più forte, più cattivo e più profondo di com'è». – «Più forte, più cattivo e più profondo?» domandai spaventato. «Sì», diss'egli ancora una volta: «più forte, più cattivo e più profondo; anche più bello» – e nel dir così sorrise, il dio-tentatore, con il suo sorriso alcionio, come se avesse appena fatto un incantevole complimento. Qui si vede nello stesso tempo che a questa divinità non manca soltanto il pudore. E ci sono in genere buoni motivi per ritenere che per certe cose gli dèi tutti potrebbero venire a scuola da noi uomini. Noi uomini siamo più umani...

296

Ahimè, che cosa siete voi mai, miei pensieri scritti e dipinti? Appena un momento fa eravate ancora così variopinti, giovani e maliziosi, così pieni di aculei e di spezie segrete, che mi facevate ridere e starnutire – e ora? Vi siete già svestiti della vostra novità, e alcuni di voi sono pronti, temo, a diventare altrettante verità: tanto sembrano già immortali, con una probità da spezzare il cuore, tanto noiosi! Ed è mai stato diversamente? Che cosa infatti scriviamo e dipingiamo noi, mandarini col pennello[19] cinese, eternizzatori delle cose che si *lasciano* scrivere, che cosa soltanto siamo capaci di dipingere? Ahimè, sempre e soltanto quel che appunto vuole appassire e comincia a perdere la sua fragranza! Ahimè, sempre e soltanto temporali dileguanti e stremati e sentimenti tardi e ingialliti! Ahimè, sempre e soltanto uccelli che si stancarono di volare e fuggire e adesso si lasciano acchiappare con la mano – con la *nostra* mano! Noi eterniamo ciò che non può più vivere e volare a lungo, solamente cose stanche e afflosciate! Ed è soltanto per il vostro *pomeriggio*, o miei pensieri scritti e dipinti, che io ho colori, molti, colori forse, molte variopinte tenerezze e cinquanta gialli e marroni e verdi e rossi – ma tutto questo non basta a far indovinare come apparivate nel vostro mattino, voi scintille e miracoli improvvisi della mia solitudine, voi, miei vecchi, amati – *cattivi* pensieri!

19. *Pinsel* significa, oltre che pennello, codino.

DA ALTI MONTI

EPODO[1]

1. Questo «epodo» fu composto nell'autunno del 1884 ed ebbe come primo titolo *Einsiedlers Sehnsucht* (Struggimento di solitario). Fu inviato a Heinrich von Stein alla fine di novembre «per ricordare Sils-Maria». Qui Heinrich von Stein fece visita a Nietzsche tra il 26 e il 28 agosto 1884. Ma le ultime due strofe furono aggiunte solo nella primavera del 1886.

O meriggio della vita! Tempo solenne!
O giardino d'estate!
Inquieta felicità di stare e scrutare e aspettare –
Gli amici attendo, giorno e notte pronto,
Dove siete, amici? Venite! È tempo! È tempo!

Non è per voi che il grigio del ghiacciaio
S'adorna oggi di rose?
Voi cerca il ruscello, desiosamente s'incalzano e sospingono
Più in alto vento e nuvola, oggi, nell'azzurro,
Per scrutare verso di voi con sguardo d'uccello remoto.

Al sommo è apparecchiata per voi la mia mensa –
Chi alle stelle dimora
Così vicino, chi alle grigie lontananze dell'abisso?
Il mio regno – qual regno si è più esteso?
E il mio miele – chi l'ha assaporato?...

– *Eccovi* qui, amici! – Ahimè, non son io quello
Da cui volevate andare?
Esitate, vi meravigliate – oh, quanto meglio se vi incolleriste!
Io – non lo sono più? È cambiata la mano, il passo, il viso?
E *ciò* che io sono, per voi amici – non lo sono?
Son diventato un altro? Ed estraneo a me stesso?
Sfuggito a me stesso?
Un lottatore, che troppo spesso ha domato se stesso?
Che troppo spesso si è opposto alla propria forza?
Ferito e impedito dalla propria vittoria?

Cercai dove il vento spira più aspro?
Imparai ad abitare

Dove nessuno abita, nelle zone desolate degli orsi,
Disimparai uomo e Dio, maledizione e preghiera?
Divenni uno spettro che vaga pei ghiacciai?

Vecchi amici, guardate! Ora il vostro sguardo si perde nel vuoto,
Pieno d'amore e d'orrore!
No, andate! Non v'adirate! Qui – *voi* non potreste abitare;
Qui nel regno remoto dei ghiacci e delle rocce –
Qui bisogna essere cacciatori e simili a camosci.

Un *cattivo* cacciatore divenni io! Guardate com'è duramente
Teso il mio arco!
È stato il più forte, che l'ha teso a tal punto
Ma ora guai! È pericoloso *questo* dardo,
Come *nessun* dardo – via di qua! per la vostra salvezza! ...

Vi volgete indietro? – O cuore, sopportasti abbastanza,
Forte restò la speranza;
Tieni le porte aperte a *nuovi* amici!
I vecchi abbandonali! Abbandona il ricordo!
Se un giorno fosti giovane, ora sei giovane meglio!
Ciò che sempre ci unì, il legame di una stessa speranza –
Chi legge i segni,
Che l'amore un giorno vi scrisse, ancora, gli sbiaditi?
Io lo paragono alla pergamena che la mano
Rifugge dallo stringere, com'essa abbrunita, abbruciata.

Non più amici, essi sono – come devo chiamarli allora? –
Solo fantasmi d'amici!
Ma bussano ancora di notte al cuore e alla finestra,
Mi guardano e parlano: «non lo *eravamo?*» –
– Oh, parola appassita, che odorava un tempo come le rose!

Oh, brama di gioventù che si fraintese!
Coloro che *io* desideravo,
Coloro che immaginai a me affini e in me trasformati,
Sono diventati *vecchi* e ciò li ha banditi:
Solo chi si trasforma rimane a me affine.

O meriggio della vita! Seconda gioventù!
O giardino d'estate!
Inquieta felicità di stare e scrutare e aspettare!
Gli amici attendo, giorno e notte pronto,
Dove siete, amici? Venite! È tempo! È tempo!

Questa canzone è finita, – il dolce grido del desiderio
È morto in bocca:
L'ha fatto un mago, l'amico nell'ora giusta,
Fu a mezzogiorno che l'uno divenne due...

Ora celebriamo, certi di una vittoria unita,
La festa delle feste:
È venuto l'amico *Zarathustra*, l'ospite degli ospiti!
Ora ride il mondo, squarciato è l'orrendo velario,
Sono giunte le nozze per la luce e le tenebre...

GENEALOGIA DELLA MORALE

Sigle usate nelle note

MA	*Umano, troppo umano, I*
VM	*Opinioni e sentenze diverse*
WS	*Il viandante e la sua ombra*
M	*Aurora*
FW	*La gaia scienza*
Za	*Così parlò Zarathustra*
JGB	*Al di là del bene e del male*
GM	*Genealogia della morale*
Eh	*Ecce homo*
F	Frammento
BN	Libri della biblioteca di Nietzsche

INTRODUZIONE

1. *La naturalizzazione dello spirito*

Nietzsche è lontano. Più di un secolo ci divide dalla fine della sua vita cosciente. Lontane sono anche le grandiose conseguenze della sua *Erscheinung*, attuatesi, in teoria e ahinoi anche in pratica, soprattutto nella prima metà del Novecento. La nostra è l'epoca della volgarizzazione e degli epigoni. Il rigoglioso albero del suo pensiero è ormai rivestito di rutilanti colori autunnali e le ricchezze della sua poetica dottrina esplodono stancamente a catena sotto l'aggravarsi dei problemi della società massificata. Ma mentre la crisi storica di cui Nietzsche fu testimone e partecipe, a cui volle rispondere e ancor più inconsapevolmente rispose, ha fatto il suo corso e ha avuto la sua tragica conclusione, la crisi della cultura, che in primo luogo e direttamente Nietzsche rappresenta, continua, in forma sempre più aggravata e aggrovigliata. Perché? Anzitutto perché la filosofia mantiene, rispetto alla storia, una sua irriducibile originalità e autonomia; e poi perché la filosofia che è venuta dopo non ha trovato le risposte alle sue domande. Anche i pensatori più notevoli, che dopo di lui hanno costruito, se non proprio sistemi autonomi, oggi peraltro ritenuti impossibili, imponenti edifici concettuali, hanno accettato, anzi rilanciato in un rinnovato spirito di catastrofe, gli esiti negativi del pensiero di Nietzsche, senza troppo badare a quelli positivi, senza cioè metterli in questione e misurarsi con essi, anche quando non si occupavano che di Nietzsche. Cioè si sono dimostrati incapaci di cogliere e inquadrare correttamente i problemi che quelli ponevano.

Uno di questi problemi, il più grave, è quello che pone, nel modo più aperto e maturo, la *Genealogia della morale*, culmine della dottrina nietzschiana, che si può criticare, come noi cercheremo di fare, ma non mai dare per confutata, perché dipende in definitiva da una scelta personale. Questo problema è: se ciò che Nietzsche asserisce nelle tre dissertazioni che compongono quest'opera su risentimento, cattiva coscienza e ideale ascetico è vero, allora il cristianesimo merita veramente di essere maledetto, come Nietzsche ha fatto nell'*Anticristo*, e la nostra civiltà non merita di sopravvivere, va rifatta dalle fondamenta. Giacché sia l'uno sia l'altra sono fondati sulla bassezza e sull'ipocrisia, sulla frode e sull'illusione. Questo problema

non esiste, naturalmente, per coloro a cui il cristianesimo non sta a cuore e che non s'inquietano della soppressione nietzschiana del dualismo di spirito e natura, di anima e corpo, a favore della sola natura e del solo corpo. A esso non possono invece essere indifferenti coloro che considerano il cristianesimo «la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta», come lo considera il laico Croce[1], e, con l'antichità greco-romana, la base insopprimibile della nostra civiltà. Per costoro l'obiettivo della «naturalizzazione dell'uomo», sistematicamente perseguito da Nietzsche, l'«*homo natura*»[2], che egli vuole ripristinare, suscita orrore e raccapriccio, nel ricordo dei troppi «*homines natura*» frattanto realizzatisi.

Ci sarebbe un'eccezione, capace di inficiare quanto fin qui detto: Gilles Deleuze. Deleuze ha trattato questo problema *ex professo*, ha giudicato la *Genealogia della morale* «il libro più sistematico di Nietzsche», «una chiave per interpretare gli aforismi e per valutare il poema»[3] e lo ha assunto a centro della sua interpretazione. Il suo *Nietzsche et la philosophie*, del 1962, è la prova più importante che Nietzsche, pur rimanendo un pensatore atipico, non assimilabile ai filosofi classici (perché il fondamento del suo pensiero è morale e poetico, non concettuale), finì, a forza di negare questo e quello, con l'avere una sua vera e propria dottrina, quella di marca empirica, naturalistica, che resta quando si è abbattuto il principio stesso della filosofia come concezione autonoma e sistematica. Tuttavia, mentre il libro di Deleuze è, dal punto di vista speculativo, un vero *exploit* – per noi semplicemente l'interpretazione più originale del *pensiero* di Nietzsche, e anche la più fedele, quella che lo tradisce di meno, mentre altre più rinomate, come quelle di Jaspers e Heidegger, lo tradiscono almeno per la metà – dal punto di vista della gravità delle conseguenze appare monco. Perché scevera la profondità sistematica delle proposizioni nietzschiane accettandole in blocco, cioè acriticamente (cosa che stupisce in un critico come lui) e senza prenderne in considerazione le drammatiche implicazioni. Potrebbe essere un limite volontario, un limite che Deleuze si sia imposto. Potrebbe essersi detto: io delucido la dottrina di Nietzsche; vedano gli altri quali siano le conseguenze da trarne. Potrebbe essersi detto ciò, ma è improbabile. Perché la sua adesione, non conclamata, alle tesi di Nietzsche è, sotto l'abito scientifico, totale ed evidentemente entusiastica; al punto che egli diventa talvolta più nietzschiano di Nietzsche. Sviscera i problemi come in *trance*, con un vigore speculativo non esente da esasperazioni, che è alimentato

1. BENEDETTO CROCE, *Discorsi di varia filosofia, I*, Laterza, Bari, 1959, p. 11.

2. V. aforisma 230 di *Al di là del bene e del male*.

3. GILLES DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, trad. di Fabio Polidori, Feltrinelli, Milano, 1992, p. 115. Da ora in poi NF col numero della pagina.

proprio da questo entusiasmo, ma con un'estraneità emozionale alla gravità delle conseguenze che colpisce chi di tali conseguenze misura la terribilità.

La gravità sta precisamente nel fatto che le tesi di Nietzsche, specie quella della «naturalizzazione dello spirito», appaiono o possono apparire logicamente inattaccabili, mentre sul piano storico sono risultate sbagliate, morbose, disastrose. In particolare la sua perorazione della salute, che è il senso fondamentale di quest'opera e in genere della dottrina nietzschiana – la salute contro la salvezza – appare fallita. Parlando della posizione di Schopenhauer tra Goethe e Nietzsche, Thomas Mann dice che Schopenhauer «è più moderno, più sofferente, più difficile di Goethe, ma anche molto più classico, più robusto, più sano di Nietzsche. E da ciò si può vedere come ottimismo e pessimismo, affermazione e negazione della vita nulla abbiano a che fare con la malattia e la salute. Salute e malattia come giudizi di valore debbono essere applicate con molta prudenza al mondo umano spirituale, perché sono concetti biologici, ma la natura dell'uomo non si risolve tutta nella biologia. In ogni modo sarà difficile affermare che l'entusiasmo dionisiaco, anticristiano di Nietzsche sia personalmente qualche cosa di più sano e robusto del cruccio astioso di Schopenhauer verso la vita e che il primo, dal punto di vista spirituale e obiettivo, abbia portato nel mondo un maggior senso di salute»[4].

Ogni volta che si elimina uno dei termini del dualismo di spirito e natura, grossi guai sono in vista. Non perché le due cose non siano una sola nel grembo di Dio, ma perché noi, che non siamo Dio bensì creature particolari, periferiche, rimaniamo sempre e per forza «figli di due mondi», come ha detto Goethe. Abbiamo in noi, per così dire, i terminali dell'uno e dell'altra, ma non la loro origine e scaturigine. E se per l'uno il mondo intelligibile (dello spirito) è il mondo inintelligibile, come per Nietzsche, non è detto che la natura, di cui non sappiamo né principio né fine, perché non ha principio né fine, sia più chiara. Proprio per questo, potrebbe dire Deleuze, la filosofia di Nietzsche è genealogica, si occupa del chi e non del che cosa. Il che cosa, infatti, è una prospettiva del chi. Ma il fatto che ci sia comunque sempre un chi e una prospettiva del chi, che dipendono da un che cosa maggiore, vuol dire che il che cosa rimane un enigma nell'enigma, conosciuto solo per i suoi effetti (come le forze naturali). Di questo chi, poi, si conosce solo la forza. Ma anche se questa è *rapportata* alla qualità, come Nietzsche vuole, non per ciò essa è la qualità, l'essenza, il che cosa: è una quantità tra le quantità, dopo che tutto (nella volontà di potenza) sia stato ridotto a quantità. Certo il progresso della conoscenza si compie radicando sempre più nella natura cose che sono normalmente interpretate in termini spirituali, perché così si allarga il cerchio intorno all'uomo. Ma da ciò non si può saltare a una conclusione, eliminare la

4. THOMAS MANN, *Saggi, Schopenhauer Nietzsche Freud*, trad. di Bruno Arzeni, Mondadori, Milano, 1980, p. 51 sg.

contrapposizione, ridurre lo spirito a natura, salvo a sconvolgere il senso di «natura». Perché solo il *terminus a quo* è dato, non il *terminus ad quem*[5].

2. *La filosofia come tipologia*

La *Genealogia della morale* apparve nel 1887. Essa si può paragonare in più di un senso al *Manifesto del partito comunista*, apparso quasi quaranta anni prima. Come questo si fonda sulla contrapposizione delle *classi* borghese e proletaria, così quella si fonda sulla contrapposizione dei *tipi* (ma anche delle classi, delle «razze») attivo e reattivo, nobile e ignobile, aristocratico e plebeo. Con lo stesso grado di verità e la stessa unilateralità. Ma con la differenza che, mentre Marx parteggia per la classe proletaria, Nietzsche parteggia per il tipo (la classe, la razza) attivo, nobile, aristocratico. Anche però con lo stesso errore atomistico nel dare per scontata, come semplice, netta e fissa, una tale contrapposizione e divisione tra elementi. Questi, infatti, esistono puri solo in un brodo di coltura o in uno schema di dialettica vitale, mentre nella realtà si ritrovano sempre e solo nella commistione e nell'alternanza. Non ci sono i forti all'inizio e dopo i deboli. L'umanità è stata sempre fatta di forti e deboli, di forti che sono anche deboli e di deboli che sono anche forti. E che comunque non coincidono con i nobili e gli ignobili, né questi con gli schietti e i falsi. Un parallelo se non un paragone simile tra Nietzsche e Marx istituisce anche Deleuze. Per Deleuze, che sposta verso Hegel la contrapposizione classica di Nietzsche a Schopenhauer (e *pour cause*: «La dialettica è ideologia del risentimento»)[6], Nietzsche sta a Kant come Marx a Hegel. Come Marx ha capovolto la dialettica di Hegel, dice, così Nietzsche con la *Genealogia della morale* ha capovolto la *Critica della ragion pura*, avendo individuato nella volontà di potenza (nel «chi») la vera e sola istanza in grado di esercitarla[7].

Ma non corriamo e limitiamoci a Nietzsche. Per far valere la sua concezione di base occorreva sbarazzare il campo dalle teorie etiche dominanti, fondate sulla contrapposizione tra egoismo e altruismo e sostenute allora soprattutto dai teorici inglesi. A questa origine della morale dall'egoismo-altruismo, Nietzsche dà subito uno scrollone, per non dire un calcio, già nella *Prefazione*, sostituendovi quella dell'attività-reattività. E nel § 3 traccia addirittura la genealogia del proprio passaggio dalla prima alla seconda. Cominciò – dice – con Dio, già a tredici anni. Con Dio, a cui egli attribuì la pater-

5. FRIEDRICH W.J. SCHELLING: «Lo spirito è un'isola *eterna*, a cui non si giunge dalla materia per giri e rigiri che si facciano, senza un *salto*». Citato da B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari, 1967, p. 332.

6. NF 149.

7. NF 116 sg.

nità del male. Poi però distinse la morale dalla teologia e non cercò più l'origine del male dietro il mondo, bensì negli effetti dei giudizi di valore. Erano tali effetti un potenziamento o un indebolimento, un irrobustimento o una degenerazione della vita? si domandò. E si rispose che erano la seconda cosa. I valori erano soprattutto i valori del dolore e della compassione, professati in particolare dal suo «grande maestro» Schopenhauer quasi come il valore in sé. Stranamente, però, in ciò il maestro si distaccava dagli altri filosofi. I quali generalmente, prima di lui, si erano trovati d'accordo sul valore negativo della compassione.

Ciò spinse Nietzsche a cercare allora l'origine della morale piuttosto nella «pienezza», nella «forza», nella «volontà della vita», nel «suo coraggio», nella «sua fiducia», nel «suo avvenire». Fu un lungo travaglio, che cominciò con la riflessione sull'etimologia delle parole «buono» e «cattivo». Questa etimologia acquista per Nietzsche tanta importanza da indurlo a suggerire che una qualche facoltà di filosofia istituisca un concorso per vagliare il contributo della ricerca etimologica alla storia dell'evoluzione dei concetti morali. Merita qui di esser notato che, in tale lungo processo e maturazione, si affermarono nettamente quelle virtù di lealtà e concretezza che caratterizzano Nietzsche e lo distinguono da tutti gli altri pensatori. In che cosa consistono questa lealtà e concretezza? Nel dare importanza a ciò su cui l'istinto vitale impianta la verità, come è detto nel § 12 della III dissertazione, e contro cui si accanisce l'ideale ascetico: la corporeità, il dolore, la molteplicità, la contrapposizione di «soggetto» e «oggetto», l'Io, («l'onesto Io» di Zarathustra), la propria realtà, la ragione. Queste qualità confermano, contro chi vuole Nietzsche *tutto* estetizzante (per esempio Thomas Mann)[8], l'impresa di Nietzsche come principalmente una ricerca morale. L'estetismo c'è, ma è un estetismo di arrivo, non di partenza. Cioè prima egli confuta la morale con la morale. Invece la scelta di non abbandonare quelli che sono e sempre saranno i valori dell'uomo: il male e il bene, la gioia e il dolore, la vita e la morte ecc., valori dualistici e quindi moralistici, è una scelta fatta contro la dialettica e ogni tentativo di manovrare e ingarbugliare le cose[9]. Ma in ultima analisi è una scelta fatta in senso poetico, perché pone l'uomo affermatore al centro delle cose, in una visione trasfigurata, che antropomorfizza voluta-

8. TH. MANN, *Saggi*, cit., p. 99 sg. e *passim*.

9. G. Deleuze: «Tra Hegel e Nietzsche non c'è compromesso possibile: la filosofia di Nietzsche ha una grande portata polemica [ecco perché non è filosofia in senso stretto], è un'antidialettica assoluta che si propone di denunciare tutte le mistificazioni che appunto nella dialettica trovano l'ultimo rifugio». NF 221. Cfr. anche 222: «La dialettica è anzitutto il pensiero dell'uomo teoretico che reagisce contro la vita, che pretende di giudicarla, di limitarla e di misurarla. La dialettica è la vera e propria ideologia cristiana».

mente l'intera realtà, nega la materia, nega l'inorganicità della natura inorganica e vede – o quanto poeticamente! – la più alta nobiltà nella lotta senza ipocrisie che si svolge tra gli elementi chimici. D'altro canto però queste stesse virtù, nel tenerlo legato a certe realtà umane immediate, particolari, furono responsabili dei suoi traviamenti.

3. *Etica del risentimento ed etica della gioia*

La morale, dunque, non nasce dal giudizio del debole, dello schiavo, dell'impotente, ma da quello del nobile, del forte, del potente. Solo la seconda è originale; la prima è derivata, risulta dal rovesciamento proditorio dell'altra. Il giudizio dello schiavo è, infatti, in primo luogo negativo, reattivo: il potente è cattivo, cioè malvagio *(böse)*; io non sono come lui, dunque sono buono. Il giudizio del nobile, invece, è in primo luogo positivo: io sono buono, eletto, bello, potente, felice, caro agli dèi; quello è diverso, non è come me, dunque è cattivo, cioè scadente, abietto (*schlecht*). Ma la nobiltà costa cara e i nobili sono pochi. Dal canto loro gli ignobili, pur avendo bisogno di capi e guide disposti ad assumersi le responsabilità che essi stessi non sopportano, e a svolgere i compiti essenziali che essi stessi non sono in grado di svolgere, non pensano a ciò: soffrono del loro stato di soggezione e in cuor loro si rivoltano contro i forti. Essendo il loro numero sterminato, il loro odio si organizza, trova capi e trasfigurazioni e alla fine sgomina ogni avversario.

La rivolta degli schiavi nel campo della morale fu opera degli Ebrei, mossi dall'odio per Roma e i valori romani, per Nietzsche i valori aristocratici per eccellenza. Da tale odio e da tale ribellione scaturì il movimento più grande, il cristianesimo, quello stesso che nella nostra epoca è continuato nel socialismo e nel comunismo. Ma non, secondo Nietzsche, il cristianesimo di Gesù, bensì quello di San Paolo. Perché Gesù aveva, secondo lui, una morale nobile, priva di risentimento, mentre il risentimento e la cattiva coscienza sono al centro della morale di San Paolo. Ma come, c'è da domandare, non insegna il cristianesimo l'amore, anche per i nemici? Sì, risponde Nietzsche, ma l'amore cristiano, «il più profondo e sublime di tutte le specie di amore», non fu all'origine bensì al seguito dell'odio ebraico, «crebbe su di esso come la sua chioma», tendendo, «nel regno della luce e dell'altezza, agli obiettivi di quell'odio, alla vittoria, alla preda, alla seduzione» (I § 8). Lo stesso Gesù di Nazareth diventa la seduzione nella sua forma più inquietante e irresistibile, la via traversa verso gli ideali ebraici e l'ultimo traguardo della sete di vendetta. La *caritas* dunque non è fine ma strumento, e strumento del risentimento da cui è animato l'istinto del gregge.

È giusto svalutare così l'amore cristiano, il più sublime degli amori? Lo

vedremo in seguito. Per ora ripetiamo che, se si accetta l'impostazione di Nietzsche, il suo schema tipologico, la risposta che egli dà è terribile e inconfutabile. Qui, infatti, non si tratta soltanto della descrizione del tipo reattivo dominato dal risentimento, che egli dà in particolare nel § 14, ove si parla della debolezza trasformata in merito, dell'impotenza a vendicarsi trasformata in bontà, della bassezza spaurita trasformata in umiltà, della sottomissione di fronte a coloro che si odiano trasformata in obbedienza alle autorità comandata da Dio ecc.: perché di queste amare verità si può ancora pensare che siano interpretazioni, libere opinioni che non forzano il consenso. No, Nietzsche fa dipendere la sua risposta dal funzionamento stesso, o meglio da una disfunzione dell'apparato coscienza-inconscio che, con geniale intuizione, configura prima di Freud. La coscienza, corteccia molle della ricettività, è resa perpetuamente disponibile agli stimoli dall'oblio. Questo non è passività, ma una forza attiva che ripulisce continuamente la coscienza dagli stimoli mentre questi passano nell'inconscio e sono da esso «digeriti», per essere poi conservati come tracce rammemorabili. Queste tracce mnestiche potranno dunque essere richiamate alla coscienza, ma durante la digestione devono rimanerne separate. Se invece la invadono e vi permangono, ne alterano il funzionamento, le tolgono la freschezza e disponibilità ai nuovi stimoli, diventano un'indigestione e, come tale, causa di avvelenamento.

«L'uomo del *risentimento* è di per sé causa del proprio dolore», dice Deleuze, che così continua: «*la memoria delle tracce è in sé e per sé fonte di odio*; il suo veleno e il suo disprezzo nei confronti di un oggetto servono a compensare la propria incapacità di sottrarsi alle tracce dello stimolo relativo a tale oggetto.» E a compensare insieme tutta quanta la falsità e miseria che tale incapacità si crea intorno, bisogna aggiungere. La vendetta del risentimento «scaturisce da un principio "spirituale", immaginario e simbolico», ossia da una falsificazione e menzogna [10].

Queste ultime sono a loro volta provate non da un'argomentazione, ma da un'altra disfunzione, questa volta logica, un paralogismo. Esso consiste nel concepire forza e debolezza come distinte dai loro effetti, dunque come cause che li producono ma potrebbero anche non produrli, mentre la forza e la debolezza altro non sono che i loro cosiddetti effetti, si identificano con essi e non sono niente al di fuori di essi. Quando invece si separa la forza da ciò che è in suo potere, la forza stessa viene *moralizzata* e la presunta libertà che i forti avrebbero di non estrinsecarla serve ai deboli per accusarli di malvagità quando la estrinsecano.

Nietzsche identifica la forza con l'aggressività e la studia anche sotto la

10. NF 144.

forma della «barbarie», cioè della belluina rapacità a cui i forti si abbandonano e *si devono* ogni tanto abbandonare, quando escono dalla loro cerchia, classe o società. Essi sono le aquile che «amano» gli agnelli perché sono saporiti, mentre gli agnelli odiano le aquile chiamandole cattive. Questo passo, come altri consimili, ha suscitato e suscita scandalo. Non indebitamente. Non perché non avvenga come Nietzsche dice. Ma perché il filosofare è sempre normativo, *pro instituto*, è sempre un atto etico, anche quando tratta della conoscenza (o d'altro) e non dell'etica. Ora, accettare in una teoria filosofica un fatto bruto, cioè giustificarlo, solo perché così avviene nella vita, è qualcosa che non si può ammettere. Ma supponiamo che questo nostro rivoltarci sia sbagliato, che derivi dal nostro essere ormai troppo ammansiti. Quella su cui invece non ci possono essere dubbi è, diciamo così, la grande larghezza di vedute di Nietzsche nell'acconsentire (specie in I § 11) al male, alle mostruosità, distruzioni e devastazioni delle cosiddette razze aristocratiche. Ciò nonostante, e sebbene ciò che egli pensa al riguardo sia scritto a chiare lettere e chiaramente articolato, ragionato e dimostrato; nonostante sia inoltre coerente col resto in modo che senza di esso il resto non reggerebbe: la stragrande maggioranza dei *Nietzsche-Verehrer* di oggi, diciamo bene di oggi e non di ieri (ieri avveniva il contrario), studiosi o semplici estimatori, si rifiuta di leggere ciò che sta scritto e vuole per forza leggere ciò che non sta scritto e che deve scagionare Nietzsche dall'accusa di errore, crudeltà, cinismo, volgarità o, come noi preferiamo dire, sviamento. Sì, sviamento, traviamento, per quanto grave. Tanto più che niente di tutto quanto predica di violento gli apparteneva, mentre egli era per sensibilità e inclinazione vicinissimo proprio al soave, anzi sublime messaggio cristiano (viene fuori nella sua concezione di Gesù), alla compassione e in genere agli affetti più gentili e delicati. Ma ciò non cambierà né la lettera né lo spirito del testo, che è quello che è e tale rimarrà.

Questa resistenza e cocciutaggine, o semplicemente voga, si può tuttavia, fino a un certo punto, comprendere. Perché detta «larghezza di vedute» coabita con una grandezza straordinaria, che diventa col tempo sempre più chiara; e perché la radicalità, che sarà pure una virtù visto che Nietzsche se n'è sempre vantato, qui gli ha giocato un tiro mancino. Cioè l'ha costretto ad ammettere, non semplicemente come frequente nella vita, ma come appunto giustificata (cfr. § 7 della *Prefazione*), troppa bestialità, crudeltà e mostruosità umana – nella famigerata «splendida bestia bionda», destinata a imperversare sulla scena europea nella più immane tragedia dell'umanità – perché un qualsiasi essere *umano* possa accettarlo. Perché allora lo fece? Nietzsche lo spiega nella parte finale del suddetto paragrafo: perché gli altri, i risentiti, sono ancora peggiori dei «barbari». Essi, infatti, negano la vita; mentre le razze aristocratiche, per quanto male facciano, la affermano. Solo esse (nobiltà romana soprattutto, ma anche araba, germanica, giapponese, eroi omerici, Vi-

chinghi scandinavi), con la loro selvaggia libertà, potranno un giorno, in una congiuntura favorevole, offrire quello spettacolo di «massima possanza e magnificenza» del tipo umano che la morale del gregge non potrà mai offrire[11].

E qui però si apre uno spiraglio pericoloso sulle cause di questa preferenza. Nel paragrafo seguente (§ 12), infatti, Nietzsche confessa un'idiosincrasia, che ha in apparenza i connotati della forza, ma nasconde una debolezza: quella sua delicatezza e schifiltosità, quella sua incapacità di accettare l'uomo così com'è, la vita con il suo carico di grossolanità e materialità, che, sulle tracce di un'osservazione di Giorgio Colli, abbiamo altra volta denunciato[12]. Questa delicatezza e schifiltosità, l'eccessivo bisogno e amore dell'aria pulita, dell'aria buona, dell'aria frizzante delle vette, in un'epoca che non conosceva ancora l'inquinamento, la sua passione e quasi fissazione per la pulizia, soprattutto quella... etnica, come si sarebbe tentati di chiamare quella più propriamente biologica che in questo paragrafo è spasmodicamente implorata ed esaltata («Ma di tanto in tanto concedetemi uno sguardo solo» ecc.), esprimono uno struggimento estetico, imprimono alla sua ricerca morale una rotazione in senso estetizzante, che fa di lui, che lo rivela come un rappresentante tipico, anzi principe dell'epoca e della crisi dell'epoca. Chiari segni in questo senso c'erano comunque già nel § 11, là dove si dice che è preferibile ammirare e temere l'uomo violento e superbo che godere della sicurezza ma provare schifo per il verminaio uomo, cioè l'uomo ammansito.

Ciò non toglie che se, come abbiamo detto, si accettano le premesse del ragionamento, le conclusioni ne discendono con necessità. E allora bisognerà accettare il rovesciamento di valori operato dal prete ebraico con la «finzione» di un mondo sovrasensibile in contrasto col mondo sensibile, di un Dio contrapposto alla vita; l'«avvelenamento del sangue» che questa vittoria significa; la raffigurazione della morale come conseguenza, sintomo, maschera, tartuferia, malattia, equivoco, e anche come causa, rimedio, stimolo, inibizione, veleno; la morale della compassione divenuta sintomo dello scadere della cultura europea verso un buddhismo europeo; il bisogno dei risentiti di fingersi e inculcarsi la felicità, se vogliono essere felici; il loro godere comunque solo di una felicità passiva, fatta di stordimento, narcosi, quiete, pace; la *Schadenfreude* o gioia maligna per le pene e i tormenti degli infedeli (qui Nietzsche si appoggia su terribili citazioni da san Tommaso e Tertulliano). Acquista anche legittimità l'elogio del mezzo subuomo mezzo superuomo Napoleone e la perorazione di un (terribile) risveglio dei valori antichi.

11. § 6 della *Prefazione*.

12. Cfr. S. GIAMETTA, *Nietzsche – il poeta, il moralista, il filosofo*, Garzanti, Milano, 1991, p. 64 sg.

Che cosa si possa dire o obiettare in merito alle premesse (gli assiomi), diremo in seguito parlando anche della seconda e terza dissertazione. Per ora limitiamoci a notare che è invece convincente e suggestivo, anzi *poetico*, ciò che in positivo Nietzsche predica del tipo attivo, inquadrato nell'affermazione del molteplice e nell'etica della gioia. Esso afferma proprio perché è attivo; attività è creare e creare è felicità. Se cerca il proprio opposto, non è per recriminare e sfogarsi, ma per dire sì a se stesso in modo ancora più riconoscente; reagisce agli stimoli subito e con forza, lealmente, invece di ingoiare i rospi e avvelenarsi col rancore; ammira e rispetta amici e nemici e le stesse cause della propria sventura, come i Troiani ammiravano in Elena la causa delle proprie disgrazie; se crea la giustizia, a cui è pur con la sua violenza più vicino di qualunque risentito, lo fa non per bisogno o accanimento di retribuzione, ma per positività e larghezza; come i Greci antichi, tende a giudicare con benevolenza anche chi fa il male, considerandolo un infelice; gode della vera felicità, che è figlia dell'agire; vive con fiducia e apertura, è diritto e sincero con sé e con gli altri, anche ingenuo; non prende a lungo sul serio i propri guai e neanche (purtroppo) i propri misfatti, si scuote di dosso con uno scrollone molti vermi che negli altri fanno il loro nido.

4. *Cattiva coscienza e ideale ascetico*

Un'altra forma del risentimento, un suo prolungamento, è la cattiva coscienza. Com'è venuta al mondo? È venuta al mondo, dice Nietzsche, quando l'uomo è uscito dallo stato selvaggio ed è entrato per così dire in cattività, cioè nella costrizione, disciplina e pace forzosa della società. C'è stata allora una metamorfosi paragonabile solo a quella che subirono gli animali acquatici quando furono costretti a divenire animali terrestri. Gli uomini erano stati fino allora «esseri semibestiali felicemente adattati allo stato selvaggio, alla guerra, alle scorribande e all'avventura». Improvvisamente, i loro istinti belluini, che li avevano guidati con inconscia sicurezza, furono «scardinati». Essi furono costretti a pensare, ragionare, calcolare. Cioè furono rimandati alla loro coscienza, il «loro organo più misero e fallibile». Allora, non potendo più scaricarsi all'esterno, quegli istinti si rivolsero all'interno, col danno che si può immaginare. È questa «l'interiorizzazione dell'uomo», con cui comincia quella dilatazione del mondo interiore che poi si chiamerà «anima». E qui Nietzsche descrive la malattia e i tormenti dell'uomo a cui sono negate le sane gioie dell'aggressività e della crudeltà, «grande festosità dell'umanità più antica».

Anche in questa seconda dissertazione risuona dunque l'inno all'animalità selvaggia che era già suonato nella prima. Ma non si tratta di una mera ripetizione, perché Nietzsche spiega come nient'altro che la violenza o la cru-

deltà sia alla base di cose giudicate buone o ottime, quali la memoria, la responsabilità e la coscienza. E che c'è in genere sangue e orrore sul fondo di tutte le cose buone. Spiega inoltre, contro la «delicatezza e ancor più la tartuferia degli animali addomesticati», come la vita stessa «proceda *essenzialmente* [...] violando, violentando, depredando, annientando, e non *possa* affatto essere pensata senza questo carattere». Aveva già detto: «Allorquando l'umanità non si vergognava ancora della sua crudeltà, la vita sulla terra era più serena di adesso che ci sono i pessimisti». Facendosi forte dell'appoggio che gli viene dalla considerazione dei mali della società evoluta, tra cui vogliamo menzionare «l'infiacchimento e la demoralizzazione morbosi» per far capire da quale reazione fosse mosso, si lancia in una esaltazione della brutalità dei primordi che lascia senza fiato. Sembra poi voler temprare l'assolutezza del suo discorso con un argomento destinato a «consolare i delicati». Nei primordi, dice, «il dolore non faceva ancora così male come oggi». Questa sarebbe la conclusione che «potrà trarre un medico che abbia trattato negri (presi questi come rappresentanti dell'uomo preistorico)». Quanto a lui, «non *dubita* che, a paragone di una sola notte di dolore di un'unica letteratucola isterica, le sofferenze di tutti gli animali insieme, che sono stati finora interrogati col coltello per averne risposte scientifiche, semplicemente non vengano in considerazione» (II § 7).

A queste e ad altre radicalità, come vogliamo chiamarle, Nietzsche era più o meno costretto dalla sua concezione del mondo come volontà di potenza. Si sa che all'ordinamento e alla trascrizione delle sue annotazioni sulla volontà di potenza egli si applicò soprattutto dopo aver scritto la *Genealogia della morale*, quando, nell'autunno 1887-febbraio 1888, cominciò con l'ordinare in quattro parti 372 frammenti. Tuttavia, ciò che egli dice della volontà di potenza già nella *Genealogia* (per esempio a proposito della pena in II, § 12), non è né poco né di poco conto (bellissimo, poetico appunto, il concetto delle nuove capacità di interpretazione, di trasformazione e di creazione che apportano gli aumenti di potenza), e ciò può aver contribuito a farlo alla fine rinunziare al progetto di un'elaborazione sistematica.

Ma per riprendere il discorso sulla cattiva coscienza, l'*ipotesi* di Nietzsche (così egli la chiama ripetutamente) continua col fatto che, quando l'uomo della cattiva coscienza si impadronisce del presupposto religioso, cioè interpreta la coscienza del debito, proveniente dall'antichissimo rapporto creditore-debitore, come coscienza di colpa, cioè del debito verso Dio, infuria contro se stesso non potendo più infuriare contro gli altri. Spinge allora il martirio di sé tanto più a fondo quanto più afferra in Dio le ultime antitesi dei suoi irredimibili istinti animali, quanto più cioè interpreta questi istinti come inimicizia e rivolta contro il Signore, il Padre, il Progenitore e il Principio del mondo. In questa sua volontà di trovarsi colpevole e riprovevole fino all'impossibilità dell'espiazione, nel suo sentimento di essere casti-

gato di un castigo che non potrà mai essere adeguato alla colpa, e nell'avvilimento per la propria assoluta indegnità a cospetto della santità di Dio[13], egli riceve un aiuto insperato. È il colpo di genio del cristianesimo: Dio riscatta col proprio sacrificio il debito dell'uomo, «Dio stesso si ripaga su se stesso».

Col risentimento gli schiavi cristianizzati sconfiggono i forti; con la cattiva coscienza cercano di infettarli, di togliere loro la buona coscienza della loro forza e del loro diritto di esercitarla, di farli vergognare della loro felicità, per la troppa miseria che c'è in giro. Mentre d'altro canto si rinfrancano grazie all'immolazione del figlio di Dio. Ma: a che prezzo? A prezzo della finzione e della menzogna. Perché l'aldilà, il mondo soprasensibile, Dio, sono finzioni, e perché l'affermazione dei valori religiosi e morali, dei valori superiori alla vita nascondono una volontà del nulla. Svalutano globalmente la vita e si oppongono a chi l'afferma invece energicamente, *attivamente*.

La volontà del nulla è affermata apertamente dall'ideale ascetico. Chi, al pari della luna di Shelley, contempla i deserti della vita «come un occhio senza gioia, che non trova oggetto degno della sua costanza»[14], non ha che da rifugiarsi in seno a Dio o al nulla (per Nietzsche si equivalgono). E tuttavia proprio questa aperta professione di nichilismo, dice Nietzsche, deve ingenerare sospetto. Perché se c'è una cosa che non può mai esistere tra gli uomini, questa è proprio il disinteresse. Quindi anche questo aperto nichilismo, come quello perverso anzidetto, scelto per un fine interessatissimo dai risentiti e afflitti dalla colpa e dal peccato, deve nascondere qualcosa di ben diverso, qualcosa che deve aiutare a vivere chi lo professa.

A questo qualcosa di diverso Nietzsche arriva, nella terza dissertazione, esplorando il significato degli ideali ascetici per gli artisti, i filosofi, le donne, i disgraziati, i preti ecc. (ciò gli offre l'occasione per una serie di brillanti variazioni su Wagner, sulla teoria del bello di Schopenhauer, sulla psicologia del filosofo e su altri argomenti della sua ricca tavolozza: altrettanti contributi alla gaia scienza). Si tratta di procurare una qualsiasi meta, anche solo quella del nulla, alla volontà umana, che senza una meta non ce la fa a vivere; si tratta di dare un qualsiasi senso alla sofferenza e alla vita stessa, perché l'uomo sopporta anche la sofferenza più grave, ma non la sua insensatezza, non l'*horror vacui*. «*L'ideale ascetico*», scopre Nietzsche, «*scaturisce dall'istinto di protezione e di salvezza di una vita degenerante*, che cerca con tutti i mezzi di mantenersi e lotta per la sua esi-

13. G. Deleuze: «L'idea cristiana di "remissione" non implica una liberazione dal debito bensì una sua radicalizzazione; il dolore non paga altro che gli interessi del debito, incatenandoci ad esso e facendoci sentire debitori in eterno». NF 169.

14. *Like a joyless eye, that finds no object worth its constancy.* PERCY B. SHELLEY, *To the Moon*.

stenza». È dunque «un accorgimento nella *conservazione* della vita». Con esso il prete ascetico «trattiene nell'esistenza tutto il gregge dei malriusciti, degli amareggiati, degli sfortunati, dei disgraziati, dei sofferenti-di-sé di ogni tipo, mettendosi istintivamente alla loro testa come pastore». Che cosa fa in particolare il pastore? Con la tirannia dei concetti di colpa, peccato, peccaminosità, corruzione, dannazione, rende inoffensivi fino a un certo grado i malati, aiuta gli inguaribili a distruggersi da sé e quelli lievi a sfruttare i cattivi istinti dei sofferenti allo scopo dell'autodisciplina, dell'autosorveglianza e dell'autosuperamento. Guarire veramente i malati non può; ma alleviare le loro sofferenze sì, con mezzi innocenti (ottundimento della vita, attività meccanica, piccole gioie dell'amore del prossimo, organizzazione gregale, sentimento di potenza collettivo) e con mezzi colpevoli, che sono uno solo: un'esorbitanza del sentimento per stordire il dolore. Ma con quest'unico mezzo il pastore diventa il principe del nichilismo, «*il disprezzatore* naturale di ogni sanità e fortezza ruvida, impetuosa, sfrenata, dura, violenta-rapace»: il principe della «congiura più maligna – la congiura dei sofferenti contro i benriusciti e vittoriosi», degli schiavi contro i signori.

5. *La solidarietà come natura e come grandezza*

La *Genealogia della morale* è uno scritto polemico, come recita il sottotitolo. E tutt'e tre le dissertazioni che contiene sono battaglie combattute contro le tre forme del nichilismo vittorioso. A favore di chi o di che cosa? A favore dell'«antico ideale» (III § 25), il cui ripristino ad opera di un «uomo redentore» che «non potrà un giorno non venire», è profetizzato e spasmodicamente agognato in II § 24. Ma l'antico ideale, «l'ideale classico», lo abbiamo visto, per noi è inaccettabile. Perché non merita di essere accettato o perché non abbiamo la forza di accettarlo?

Forse perché «siamo ancora vittime, preda, malati di questo gusto moralizzato del tempo», come dice di sé Nietzsche? A ciascuno di giudicare. Il fatto è che, con il suo possente incedere, quest'opera dogmatizzante e scintillante, questo vangelo contro i vangeli, è, come abbiamo detto, ancor oggi una minaccia per l'umanità – quasi, ci vien da dire, come una cometa che si avvicini troppo alla terra. Tale è la sua grandiosità e l'incombenza del suo pericolo. Perché rigurgita di verità, ma non è la verità. È piena di dure verità, di pesanti realtà. E Nietzsche non sarebbe Nietzsche se il suo pensiero non fosse materiato, carico come forse nessun altro di concreta, pesante realtà.

Ma proprio questo è il punto. Le sue verità, pur col loro peso di realtà, sono dei teoremi, che funzionano perfettamente in quanto tali, e in quanto tali anche sono impressionanti nella loro consequenzialità. Del resto Nietzsche stesso parla ripetutamente di «ipotesi». Tuttavia non bisogna dimenti-

care che i teoremi, come tutte le asserzioni matematiche e geometriche, non si ritrovano nella realtà, nell'esperienza. Sentiamolo da Einstein: «Il concetto di "vero" non si addice alle asserzioni della geometria pura, perché con la parola "vero" noi abbiamo in definitiva l'abitudine di designare sempre la corrispondenza con un oggetto "reale"; la geometria, invece, non si occupa della relazione fra i concetti da essa presi in esame e gli oggetti dell'esperienza, ma soltanto della connessione logica di tali concetti l'uno con l'altro»[15]. Einstein riconosce che «Ai concetti geometrici corrispondono più o meno esattamente degli oggetti in natura, e questi ultimi costituiscono senza dubbio la causa esclusiva della genesi di quei concetti»[16]. Tuttavia «Il problema della "verità" delle singole proposizioni geometriche viene ricondotto al problema della "verità" degli assiomi»[17]. Dunque bisogna mettere alla prova gli assiomi. Quali sono gli assiomi, le premesse, nella *Genealogia della morale?*

Anzitutto la tipologia. Anche se si accetta quello che dice Deleuze: che non si deve attribuire ai concetti sui tipi attivo e reattivo soltanto un significato psicologico, perché il tipo è anche una realtà biologica, sociologica, storica e politica: il tipo puro rimane lo stesso, più che una realtà, un'idealizzazione, e ciò dice già non poco circa il carattere poetico della visione di Nietzsche. Ma la questione si complica ulteriormente perché non si capisce bene se i tipi attivi siano in genere possibili, siano esistiti e possano ancora esistere o se l'uomo sia per natura o destino immancabilmente reattivo. Vari passi di Nietzsche attestano la prima cosa. Per esempio il passo di II § 11, in cui si parla di «uomini attivi, forti, spontanei, aggressivi» come di uomini esistenti. Quello stesso sui valori romani. Inoltre, quello sulla preistoria dell'umanità, in cui è esistita la cosiddetta attività generica, cioè l'attività della cultura e dell'*ethos*, che ha formato l'uomo in modo da farne, quando il frutto è maturato, quell'individuo sovrano o sovraetico, di cui si cantano le lodi in II § 2. Ma altri passi attestano la seconda cosa. Anzitutto l'episodio del cane di fuoco nello *Zarathustra*, dove l'uomo è detto una «malattia della pelle» della terra, una malattia inguaribile. Ma se la reattività è, come dice Nietzsche, il principio stesso della storia universale (Roma vinta dalla Giudea, il Rinascimento dalla Riforma ecc.); se vincere nichilismo, risentimento e cattiva coscienza equivarrebbe a distruggere l'uomo: allora solo il superuomo, non l'uomo, può risolvere il problema dell'attività. E il meglio che l'uomo può fare è di «passare il ponte», di «volere il proprio tramonto». Lo stesso «uomo superiore», tema del IV libro dello *Zarathustra*, «non è che l'espressione sublimata o divinizzata del-

15. ALBERT EINSTEIN, *Relatività*, trad. di Virginia Geymonat, Boringhieri, Torino, 1960, p. 20.

16. *Ivi*, p. 21.

17. *Ivi*, p. 20.

le forze reattive»[18]. Solo che il superuomo non esiste, «non è ancora mai esistito un superuomo», dice Nietzsche. E mai esisterà, diciamo noi, se non nella forma delle tragiche scimmie di esso che abbiamo già conosciute. Tutte queste sono, a ogni modo, contraddizioni in cui Nietzsche si impiglia per un errore di cui tosto diremo.

Un altro assioma è quello di cui abbiamo rimandato la discussione: l'amore cristiano. Se si dà per scontato che nella vita e anche nel cristianesimo, nella Chiesa, il risentimento esiste, e in dosi massicce, come noi diamo per scontato, allora Nietzsche non ha torto di vedere la strumentalizzazione dell'amore cristiano da parte degli interessi del risentimento. E in questo senso il terribile ritratto che dipinge del cristianesimo e del gregge cristiano è fin troppo veritiero, anche se non vero in assoluto (e ciò basterebbe a dire la grande importanza della *Genealogia della morale*). Ma se invece si vede l'amore cristiano soltanto come un'escogitazione di tali interessi, allora egli non ha più ragione. Non solo perché Gesù è da lui stesso considerato uomo attivo e nobile, propugnatore come lui stesso di un'etica della gioia, mentre al tessitore di tappeti Paolo è attribuita la grande ragnatela del cristianesimo risentito[19]; ma anche e soprattutto perché il suo ragionamento è in se stesso lacunoso. In esso Nietzsche mostra per una volta (altre volte avviene il contrario) di non possedere quello spirito storico, della cui mancanza accusa gli storici della morale (in I § 2). Altrimenti avrebbe capito che la vittoria del cristianesimo sul mondo classico o pagano fu la soluzione di una crisi scatenata proprio da una deficienza *naturale* della civiltà classica. Fu a questa mancanza di natura che il messaggio cristiano sopperì in primo luogo.

Ma l'errore di Nietzsche è dovuto anche ad altre cause. Per esempio al suo stesso amore della vita. Che come quello di un buon figlio per la madre, non giudica la madre e anzi cerca per quanto può di giustificarla. Questa madre: la vita, la natura, appariva dura, crudele. Bisognava per questo ripudiarla? Non era forse invece doveroso, per il figlio amoroso, cercare di capirla e accettarla qual era, pur così dura e crudele? Ma perché? Perché bisogna adorare la vita, conservarla a qualunque costo?, si domanda Thomas Mann quando considera il compito che Nietzsche si era imposto di «proclamare gli aspetti della vita fino allora rinnegati, soprattutto rinnegati dal cristianesimo, come i più degni e i più alti»[20]. Il perché, che sfuggiva a Mann e che sfugge in genere agli interpreti di Nietzsche nella sua decisiva, fondativa importanza, non è altro che quello, in apparenza fin troppo semplice, in realtà rarissimo e difficilissimo, che abbiamo appena detto.

Ma un'altra importantissima causa di quell'errore fu la pressione che

18. NF 196.
19. Cfr. *L'Anticristo*, p. 583-584.
20. TH. MANN, *Saggi*, cit., p. 87.

l'epoca, la crisi dell'epoca, esercitava su Nietzsche come su tutti gli altri poeti e pensatori di quel tempo, ma su Nietzsche come suo rappresentante principe, in realtà da essa stessa suscitato, secondo quella che è la funzione del genio. L'infiacchimento della *Kultur* europea esigeva già da tempo, all'epoca di Nietzsche, una *cure de jouvence*. Quando Nietzsche si dichiara nemico del vergognoso rammollimento del sentimento moderno (§ 6 della *Prefazione*), quando proclama il suo schifo per l'uomo rimpicciolito e quando prescrive l'energica cura: scatenamento degli istinti violenti, liberazione della bestia bionda (ma diventò bruna, coi baffetti), sotto il pretesto dell'ideale classico, non sa naturalmente di parlare come strumento della crisi europea e di prescrivere un rimedio peggiore del male, che però appariva l'unico possibile e aveva comunque un vantaggio rispetto al lento marcire e alla lenta putrefazione, quello della rapida autodistruzione del corpo malato. Ma certo ai fini di un risanamento esso era inutile (come si è visto), perché un risanamento non era più possibile.

Quale pezzo di natura mancava alla classicità? La solidarietà, concepita come legame genetico e imprescindibile tra i membri di una stessa specie. Dunque non come virtù che venga, liberamente o imposta, dall'alto, bensì come spinta dal basso, come istinto e genio della specie. La solidarietà fa sì che l'uomo non possa veramente scindere il proprio destino da quello altrui, non sentirsi integro, né compiutamente realizzato, se gli altri non lo sono o non possono diventarlo. Questo legame ha naturalmente gradi diversi di intensità se si tratta degli appartenenti a una stessa civiltà, nazione, società, categoria, tribù o famiglia. Nelle sue manifestazioni più frequenti questo istinto si manifesta certo come aiuto, partecipazione, compassione. La compassione diventa un male, quale Nietzsche la vede, solo se usurpa il posto di altri sentimenti, se svia da ciò che è da fare nei diversi casi specifici. E solo in tal senso, anche, è condannata anche dai filosofi. Dallo stesso Spinoza, che Nietzsche cita tra gli altri e su cui è rimasta una macchia per l'eccessiva libertà da lui riconosciuta all'uomo nell'uso anche a scopo di svago e di divertimento degli animali. Ma la compassione è in realtà un dramma dell'uomo. Perché è un sentimento ineliminabile, in stridente contrasto con la natura indifferente. Così appunto l'ha concepito Schopenhauer, il quale dice: «fintanto che ci sarà al mondo un essere sofferente, fintanto che si potrà vedere un lombrico spezzato torcersi sulla via, una mosca cadere perché sorpresa dal primo freddo e un ragno che muore di fame per mancanza di visite, soffrirà anche l'uomo che ha un cuore nel petto. La pietà, che costituisce la sua grandezza, sarà il suo supplizio»[21].

Ecco, la grandezza. Al suo culmine, la solidarietà si esprime come

21. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Colloqui*, trad. di Anacleto Verrecchia, Rizzoli, Milano, 1995, p. 219.

grandezza. In forme libere e creative, senza obbedienza a regole di sorta. Ma sempre in risposta a concreti bisogni storici, collettivi o universali. Ho cercato di dimostrarlo in *Oltre il nichilismo*, un saggio apparso nel 1988 nel libro omonimo (Tempi Moderni) e ristampato nel 1995 in *Nietzsche e i suoi interpreti – Oltre il nichilismo* (Marsilio), a cui rimando per non ripetermi. Dunque l'amore cristiano ben inteso, verso il prossimo e anche, attraverso la specie, verso il remoto, ossia l'alto Fattore, il Creatore o chi per lui, è più naturale, ha più natura di quello classico, basato su un atomismo contro natura, su un'innaturale divisione degli individui, è più completo, è il solo integro. Nietzsche, che ha visto la solidarietà solo nella sua degenerazione in istinto del gregge, non ha colto che la civiltà classica è venuta meno quando, avendo dato tutto quanto era nelle sue potenzialità – gli immensi tesori che sono alla base della civiltà occidentale – non poteva ormai più «tirar fuori» se non insufficienze e manchevolezze, secondo il ciclo di nascita, sviluppo e morte delle civiltà che da sempre si compie nel mondo.

Se poi si fa osservare che il Dio del cristianesimo si oppone alla natura, come fa Nietzsche, cioè «a tutto quanto rappresenta il movimento *ascendente* della vita, la natura ben riuscita, la potenza, la bellezza, l'autoaffermazione terrena»[22]; allora bisogna rispondere che l'opposizione alla natura da parte della natura è insita per definizione in ogni divenire. In ogni divenire, infatti, c'è qualcosa che si aggiunge contrapponendosi a qualcosa che vien meno. Dunque l'opposizione alla natura c'è in ogni essere, in ogni cosa e soprattutto in quel complesso e ricco divenire che è l'uomo. Ma anche a parte la struttura del divenire, ciò che è naturale si contrappone sempre in più modi alla natura. E il cristianesimo di Gesù, non di san Paolo, può farlo, può opporsi, per affermare una ancora maggiore, una ancora più potente e più bella natura, in quello stesso modo che Nietzsche indica quando, in II § 11, configura gli stati di diritto come «restrizioni parziali della vera e propria volontà di vivere, mirante alla potenza, che si subordinano come singoli mezzi allo scopo generale di quella».

L'altro errore di Nietzsche è di non aver visto che questa crisi tra classicità e cristianesimo, chiamiamola pure di natura e spirito, dove però lo spirito diventa la vera natura umana completa, si riproduce nel suo principio anche nella vita dell'individuo, con un rovesciamento, a un certo punto di saturazione, dei valori naturali o di gioventù nei valori spirituali o di maturità. Questo rovesciamento avviene normalmente nella vita comune ed è abbondantemente testimoniato nell'arte e nella filosofia, come, ancora una volta, ho cercato di dimostrare, nel capitolo *Mondo e sopramondo*, in *Oltre*

22. *L'Anticristo*, cit., p. 537-538.

il nichilismo, poi ristampato nel 1991 in *Nietzsche – il poeta, il moralista, il filosofo* (Garzanti).

Tuttavia, questa rigidezza e staticità nella posizione di Nietzsche, che asservì Nietzsche allo spirito dell'epoca, asservì anche lo spirito dell'epoca a Nietzsche. Come cioè quello si era servito di lui per perseguire i suoi fini (il fiume voleva comunque sfociare nel mare), così egli si servì di esso per creare le sue verità. Puro risultato filosofico è infatti, in cima ad altre verità di cui lasciamo la scoperta e il godimento al lettore, la negazione, sul piano assoluto (non su quello relativo, umano) della moralità e della conoscenza, del bene e del male, della verità e falsità. L'affermazione assoluta, in questi campi è divenuta ormai presunzione, errore, antropomorfismo, autoinganno, illusione, autoconservazione. E così la filosofia si trasforma in moralismo, in scienza dell'uomo sull'uomo, e la sicurezza in ricerca, con le alee e angosce che essa comporta. L'uomo deve accettare questo nuovo copernicanesimo, il copernicanesimo dello spirito dopo quello della fisica, teorizzato da Nietzsche come nichilismo. Esso, come già l'altro, compensa i disagi e le angosce che provoca, il capogiro del vuoto che si determina, con il dippiù di verità, libertà e dignità che se ne lucra. Sollecita, certo, una responsabilità e un impegno più profondi, a cui non tutti sono pari e in cui Nietzsche stesso naufragò. Perché volle per sé il compito più duro (disse: *naufragium feci, bene navigavi*). Queste alte mete, le raggiunse soprattutto in questa magra opera, in queste tre fatidiche dissertazioni. Le quali, sempre correndo verso le relative mete finali, contengono, come uno scrigno prezioso e scintillante, una ricchezza di arte e di pensiero che avrebbe meritato gli stessi lirici vanti che Nietzsche fece al suo *Zarathustra*.

* * *

Il contesto biografico

Dalla fine di ottobre 1886 all'inizio di aprile 1887 Nietzsche soggiorna a Nizza. Qui si tuffa in gravi letture: Epitteto, san Paolo, la «Storia dei monaci d'Occidente» di Montalembert, Sybel, Renan. Era, certo, anche un modo di reagire alla solitudine fra persone ininteressanti. Ma il fatto che si considerasse allora per tre quarti cieco, fa capire la forza del suo interesse in queste nuove letture. In una lettera del 9 gennaio all'amico Franz Overbeck così parla del commento di Simplicio a Epitteto: «in esso si ha chiaramente sotto gli occhi l'intero *schema filosofico* nel quale si è iscritto il cristianesimo; sicché questo libro di un filosofo "pagano" fa l'impressione più cristiana che si possa pensare [...]. La *falsificazione* di tutto ciò che è fattuale attraverso la morale appare qui in tutta la sua magnificenza; psicologia pietosa; il filosofo ridotto a "parroco di campagna". E di tutto questo ha colpa *Platone*: egli resta il più grande *malheur* dell'Europa!».

Nietzsche non dice da dove gli viene l'impulso a leggere Simplicio. Il suo biografo Curt Paul Janz ipotizza che «nascesse dai colloqui con la cerchia di professori che si erano ritrovati a Sils-Maria quell'estate, e precisamente in connessione con la formula nietzschiana "Il cristianesimo è il platonismo per il popolo"»[23]. Poi però dice anche che la condanna in blocco di Simplicio stupisce per la sua superficialità, perché Nietzsche avrebbe invece dovuto apprezzare Simplicio «come uno degli ultimi coraggiosi campioni dell'antichità classica contro il cristianesimo»[24]. Ma ciò, insieme al fatto che «Nietzsche si appresta ora a sferrare un attacco generale contro il platonismo (fondato sull'eleatismo), soprattutto nella forma in cui lo ha conservato il cristianesimo»[25], fa pensare che Nietzsche si muovesse, in realtà, sullo slancio della sua ultima opera, *Al di là del bene e del male*, e delle contrastanti reazioni a essa.

Il 21 gennaio 1887 scrive infatti a Peter Gast: «Caro amico, è per me un vero sollievo saperLa di nuovo a Venezia. La Sua lettera – oh, quanto mi ha fatto bene! È stata come una promessa che anche per me le cose andranno di nuovo *meglio* – meglio vuol dire in modo più luminoso più lieto più meridionale più sereno, sperabilmente anche in modo più "anti-letterario": giacché tutta questa messa in scena della mia vecchia letteratura mi ha orribilmente maltrattato e reso "personale". Io non servo per la "ruminazione" della vita. Adesso mi diletto e mi ristoro alla più fredda critica della ragione, per la quale ci si ritrova senza volerlo con le dita blu (con conseguente perdita della voglia di *scrivere*). Ne verrà fuori un attacco generale a tutto quanto il "causalismo" che c'è stato finora in filosofia, e anche qualcosa di ancora peggiore». Che cos'è questo qualcosa di ancora peggiore? Nietzsche pensa già alla futura *Genealogia della morale*?

Ma egli era anche impegnato nel recupero delle sue opere precedenti. Il 14 novembre aveva annunciato a Overbeck le nuove prefazioni per *Aurora* e *La gaia scienza*. Riferendosi anche a quelle approntate per *La nascita della tragedia* e i due volumi di *Umano, troppo umano*, scrive: «Queste cinque prefazioni sono forse la migliore prosa che io abbia scritto finora». Tutto questo lavoro si concluderà il 22 giugno 1887, quando appariranno contemporaneamente le nuove edizioni sia di *Aurora* sia della *Gaia scienza*.

Il 19 dicembre 1886 Nietzsche vede un'operetta viennese, *Boccaccio*, di Franz von Suppé. La conosceva, dice, già in tre lingue, ma in questa interpretazione francese gli piace in modo speciale. Per quanto assurdo, confessa, gli ha fatto venire tre, quattro volte le lacrime agli occhi. «La grande serenità è ciò che mi commuove di più.» Ancor più, però, Nietzsche è commosso

23. CURT P. JANZ, *Vita di Nietzsche, II*, Laterza, Bari, 1981, p. 460.
24. *Ivi*, p. 462.
25. *Ivi*, p. 463.

sentendo per la prima volta a gennaio, in un concerto a Montecarlo, il preludio del *Parsifal*. Egli lo conosceva già fin dal 1882 nell'estratto per pianoforte. Ma ascoltarlo eseguito dall'orchestra è per lui un'esperienza nuova e profonda. «Quando La rivedrò», scrive a Gast, «Le dirò con precisione ciò che qui *ho inteso*. A prescindere del resto da ogni altra questione estranea [...], bensì dal punto di vista puramente estetico: ha mai Wagner fatto qualcosa di *meglio*? La più elevata consapevolezza e determinatezza psicologica in rapporto a ciò che qui dev'essere detto, espresso, *comunicato*, la forma più breve e diretta per questo scopo, ogni sfumatura del sentimento portata fino alla forma epigrammatica, una chiarezza della musica come arte descrittiva, che ci fa pensare a uno scudo nobilmente lavorato; e da ultimo un sublime e straordinario sentimento, esperienza, avvenimento dell'anima in fondo alla musica, che fa a Wagner massimamente onore [...]. Ha mai un pittore dipinto un così malinconico sguardo d'amore quale Wagner ha reso con gli ultimi accenti del suo preludio?».

Wagner aveva detto: «Cristo non lo si può dipingere, ma lo si può rendere con le note». E Cosima, d'accordo: «Cristo interpretato da un tenore, puah!». Nietzsche ama dunque il Wagner musicista senza il costume dell'attore. «Io sono ora così antiteatrale, antidrammatico», scrive a Gast il 1° aprile, «la corruzione della musica a causa dei riguardi e delle convenzioni del teatro risulta sempre più evidente.» Conseguentemente, non va a vedere la *Carmen*, eseguita quell'inverno in ben due teatri, una volta in francese e un'altra in italiano. Parla di un «ritorno della musica, da un carattere *istrionesco* innaturale, alla *natura* della musica – che in ultima analisi è la forma più ideale di integrità moderna».

Sul *Parsifal*, Gast scrive a Nietzsche il 14 agosto le sue profonde impressioni (l'aveva visto a Bayreuth). Nietzsche risponde dicendosi contento che le sue esperienze non diano torto ai suoi propri giudizi e pregiudizi formulati da lontano. Gli consiglia di non perdere l'occasione di ascoltare a Monaco l'intero ciclo dei Nibelunghi. A Monaco, dove rimane fino al 6 gennaio, Gast si trova per consiglio di Nietzsche, che lo ha raccomandato a Hermann Levi, direttore dell'orchestra di Corte. Gast ottiene l'esecuzione di un suo settetto sotto la direzione del ventiduenne Richard Strauss, che nel 1896 renderà omaggio a Nietzsche con il suo poema sinfonico *Così parlò Zarathustra*.

A Monaco Gast si guadagna stentatamente da vivere scrivendo recensioni per la *Süddeutsche Presse*. Nietzsche gli fa un'offerta: «Sarebbe Lei soddisfatto se dessi istruzioni al mio banchiere di Naumburg di inviarLe 2000 marchi? Investiti sul Suo futuro, caro amico: in ciò non deve veder altro che un prestito». Gast rifiuta, in modo cortese ma fermo.

Nietzsche patisce il freddo. A Overbeck il 25 dicembre: «Fa freddo, nel mio caso personale addirittura freddissimo. Una camera a nord senza

stufa. Ho abitualmente le dita blu. Quanto ho patito il gelo nei sette inverni della mia vita nel meridione! In sostanza io non ho i mezzi per vivere qui; i prezzi delle pensioni con le camere esposte a sud sono troppo cari per me [...]. Se poi aggiungo le mie notti d'estate in Engadina, con 10, 11 e 7 gradi di temperatura media mensile (l'ultima nel mese di settembre), ne risulta l'esistenza più gelida che uno possa procurarsi in questa vita». Ma il 3 gennaio si trasferisce in una camera esposta a sud. Ma: «basterà il denaro fino al prossimo invio? [...] Ieri ho fatto il conto di 21 abitazioni dove sono stato nei miei sette inverni a Genova e a Nizza: altrettanti strapazzi, disgusto sotto ogni riguardo. Ah, la sudiceria del meridione! Qui negli ultimi mesi ho visitato circa 40 camere, senza trovare nulla di adatto [...] a un essere pensante e pulito come sono io».

Il 23 febbraio Nizza è scossa dal terremoto. Morti e case distrutte, anche quella in cui Nietzsche ha composto la III e la IV parte dello *Zarathustra*: «un vantaggio per i posteri: avranno da fare un pellegrinaggio in meno». A Overbeck il 24: «Viviamo nell'interessante aspettativa di andare al diavolo, grazie a un benintenzionato terremoto che fa ululare in lungo e in largo non soltanto i cani». La notte fa un giro d'ispezione «per infondere un po' di coraggio e di calma, giacché il panico è enorme e la città è piena di sistemi nervosi scossi». Va a trovare i conoscenti che pernottano all'aperto, «con grave danno, io temo, per la loro salute, perché la notte era fredda. Ci sono state piccole scosse, i cani ululavano, mezza Nizza era in piedi. Quanto a me, ho dormito bene prima e dopo il mio giro d'ispezione. Il peggio è che la cosa ha messo improvvisamente fine alla stagione».

Il 3 aprile parte da Nizza. Si ferma a Cannobio sul Lago Maggiore. Ma nella pensione Villa Badia c'è troppo sole, troppa luce per i suoi occhi sensibili. Pensa di ripartirne, ma vi si trattiene quasi quattro settimane. Pensa anche di andare da Gast a Venezia il 1° maggio. Invece il 28 aprile arriva a Zurigo e vi prende alloggio. Riceve visite di Meta von Salis e Overbeck. Parla con Hegar di Gast e il 6 maggio va a trovare Resa von Schirnhofer. Questa aveva cominciato a Parigi una conversazione su Dostoevskij con un amico di Turgenev. La continua con Nietzsche, che ha conosciuto Dostoevskij qualche mese prima. Il 23 febbraio aveva infatti scritto a Overbeck: «Qualche settimana fa non conoscevo nemmeno il nome di Dostoevskij [...]. Un libro preso per caso in una libreria mi ha messo sotto gli occhi l'opera testé tradotta in francese col titolo *L'esprit souterrain* (così come per caso mi è successo con Schopenhauer a 21 anni e con Stendhal a 35!). L'istinto di affinità (o come debbo chiamarlo?) si è fatto subito sentire, e ho provato una gioia straordinaria». Già il 13 aveva scritto a Gast: «A parte Stendhal, nessuno mi ha procurato un piacere e una sorpresa maggiori, ecco uno psicologo con cui mi intendo». Giudica *La maison des morts* uno dei «libri più umani» che esistano.

Nella suddetta lettera a Overbeck gli aveva parlato anche delle *Origines* di Renan, lette, dice, «con molta malignità e poco vantaggio». «Tutta questa storia di stati e *sentimenti* dell'Asia Minore mi sembra comicamente campata in aria. Alla fine la mia diffidenza si estende sino alla questione se in genere sia *possibile* la storia. Che cosa mai si vuole stabilire? – qualcosa che nell'attimo stesso dell'accadimento non "aveva consistenza"?».

Dall'8 maggio all'8 giugno, Nietzsche soggiorna a Coira. Lou von Salomé gli partecipa il suo fidanzamento con il dott. Andreas. Non le risponde.

8-12 giugno a Lenz (Lenzer Heide). Composizione di un lungo frammento sul nichilismo europeo. Poi, probabile inizio della stesura della *Genealogia della morale.*

Il 12 giugno Nietzsche va a Sils-Maria. Cordoglio per la morte del giovane Heinrich von Stein. In luglio richiama dalla tipografia la *Genealogia* per apportarvi cambiamenti. Il 30 la rispedisce a Lipsia. Dopo 14 anni, incontro con l'amico della giovinezza Paul Deussen e sua moglie.

A settembre, Nietzsche visita a Menaggio la signora Fynn e sua figlia. Poi va a Venezia. Resta un mese con Gast. Stampa della *Genealogia della morale.* Nietzsche invia agli amici e a Hans von Bülow il suo *Inno alla vita* «per coro misto e orchestra», su parole di Lou von Salomé. Il 22 ottobre scrive a von Bülow: «Dovrà essere cantato in qualche futuro vicino o lontano alla mia memoria, alla memoria di un filosofo che non ha avuto e veramente neppure ha voluto avere un presente».

GENEALOGIA DELLA MORALE[1]
UNO SCRITTO POLEMICO[2]

1. La *Genealogia della morale* fu composta dal 10 al 30 luglio e fu pubblicata all'inizio di novembre 1887. Per essa non si hanno, come per le altre opere, quaderni preparatori. Ma ciò non vuol dire che una preparazione non vi fosse. Anzi, vuol proprio dire che la composizione (come per lo *Zarathustra*) era stata preceduta da una lunga preparazione. Scritti preparatori si riscontrano in effetti fin dall'epoca del primo *Zarathustra*, come si vede dai frammenti postumi di quel periodo. Si può poi far risalire questa preparazione, per l'interesse moralistico fondamentale che la muove, addirittura al tempo dell'amicizia di Nietzsche con Paul Rée e delle loro discussioni sull'origine dei sentimenti morali, ossia al periodo 1875-1876, precedente allo stesso *Umano, troppo umano*, come fa Mazzino Montinari (cfr. *Nota introduttiva* alla *Genealogia della*

morale, Adelphi, Milano, 1984, p. XVII sg.). Ma in questo senso essa è collegata con l'interesse morale che ispira tutta l'opera nietzschiana, e che quell'amicizia semplicemente risvegliò e attizzò, risvegliando Nietzsche dal suo sonno metafisico. La parola «genealogia» sostituisce nel titolo le parole «storia» e «storia naturale» usate in precedenza, per esempio nel titolo della Parte seconda di MA, «Per la storia dei sentimenti morali», e nel titolo della Parte quinta di JGB, «Per la storia naturale della morale». Essa fa parte del «nuovo linguaggio» che Nietzsche si vanta di parlare e dà un'immagine sintetica della filiazione insieme con il valore ad essa collegato. Quanto alla traduzione, «Per la genealogia della morale» sarebbe stato più preciso. Perché «zur» in tedesco («*Zur Genealogie der Moral*») dà il senso di un lavoro parziale o preliminare o sperimentale, e perché Nietzsche stesso nomina, in una lettera a Overbeck (4 gennaio 1888) tutto quel che manca affinché quest'opera possa considerarsi completa: «era necessario [...] isolare convenzionalmente i vari focolai della nascita di quella complessa formazione che si chiama morale. Ciascuna di queste tre dissertazioni mette in luce un singolo *primum mobile*; ne manca un quarto, un quinto e perfino il più essenziale ("l'istinto gregario"); quest'ultimo, perché troppo comprensivo, ha dovuto essere provvisoriamente accantonato, e così pure il bilancio definitivo di tutti i diversi elementi e quindi una sorta di *resa di conti con la morale*. E però siamo appunto ancora al "preludio" della mia filosofia. (Per la genesi del cristianesimo ogni dissertazione apporta un contributo; niente è più lontano da me del volerlo spiegare con l'aiuto di un'unica categoria psicologica)». Se ciò nonostante abbiamo mantenuto il titolo con cui si traduce abitualmente in italiano quello tedesco, è perché «genealogia» non è «la genealogia», cioè può avere anche un senso indeterminato, oltre a quello determinato. E poi perché non crediamo molto a quello che dice Nietzsche circa l'incompletezza dell'opera. Non dissimilmente da altri autori, egli spesso si fa, intorno alle opere da scrivere o scritte, molte idee che poi cadono da sé, cioè delle illusioni. Se a lui sono venuti quei contributi e non altri, non gli altri che nomina e che non ha mai sviluppati, è perché evidentemente l'opera da fare era quella e non un'altra, dunque a suo modo completa e definitiva. Anche il cristianesimo, avrebbe potuto essere considerato con ben altre categorie, oltre a quelle con cui lo ha considerato lui. Ma ciò evidentemente non faceva parte del suo compito, che egli ha ben assolto, nel modo in cui ci è tramandato.

2. Anche la traduzione del sottotitolo è discutibile, benché difficilmente migliorabile. La *Streitschrift* è un termine forte, usato soprattutto per gli scritti di battaglia dell'epoca della Riforma, che non si proponevano semplicemente di difendere o confutare delle tesi teoriche, ma piuttosto di incidere nella società e nella storia, come fa appunto questo scritto di Nietzsche, l'attacco più terribile sferrato contro il cristianesimo. La ragione per cui la *Genealogia della morale* viene in genere stampata insieme con *Al di là del bene e del male* è, a parte le ragioni di sostanza, il fatto che nel manoscritto per la stampa, dietro alla pagina col titolo, era segnato: «Aggiunto a integrazione e chiarimento di *Al di là del bene e del male*, recentemente pubblicato».

Zur

Genealogie der Moral.

Eine Streitschrift

von

Friedrich Nietzsche.

LEIPZIG
Verlag von C. G. Naumann.
1887.

Frontespizio della prima edizione di *Genealogia della morale* (Lipsia, C. G. Naumann, 1887).

PREFAZIONE

1

Siamo sconosciuti a noi stessi, noi uomini della conoscenza, noi a noi medesimi; e ciò per una buona ragione. Non ci siamo mai cercati; come potrebbe accadere che un giorno ci *trovassimo*? A ragione si è detto: «dov'è il vostro tesoro, lì è anche il vostro cuore»[3]. Il *nostro* tesoro è là dove stanno gli alveari della nostra conoscenza. Per questo siamo sempre in movimento, come pennuti nati e raccoglitori del miele della mente, ci preoccupiamo veramente sempre e soltanto di una cosa: di «portare a casa» qualcosa. Per ciò che altrimenti riguarda la vita, le cosiddette «esperienze» – chi di noi ha per esse anche solo abbastanza serietà? O abbastanza tempo? In queste faccende non siamo mai riusciti, temo, a «stare addosso alla cosa». Ma appunto non abbiamo lì il nostro cuore – e nemmeno il nostro orecchio! Anzi, come uno divinamente distratto e sprofondato in se stesso, a cui la campana coi suoi dodici rintocchi ha appena a tutta forza rintronato le orecchie, si sveglia a un tratto e si domanda: «Che cosa sono mai questi rintocchi?», così anche noi talvolta ci stropicciamo *posteriormente* le orecchie e ci domandiamo, pieni di meraviglia, pieni di sconcerto: «Quale esperienza abbiamo appena fatto? e ancor più: chi *siamo* noi veramente?» e ricontiamo, posteriormente, come si è detto, tutti i dodici vibranti rintocchi della nostra esperienza, della nostra vita, del nostro *essere* – ahimè! e sbagliamo il conto... Rimaniamo appunto necessariamente estranei a noi stessi, non ci capiamo, *inevitabilmente* ci prendiamo per altri, per noi vale la massima

3. Cfr. *Matteo*, 6, 21.

per tutta l'eternità «ognuno è il più lontano da se stesso»[4] – per noi stessi non siamo «uomini della conoscenza»...

2

I miei pensieri *sull'origine* dei nostri pregiudizi morali – giacché di essi si tratta in questo scritto polemico – hanno trovato la loro prima misurata e provvisoria espressione in quella raccolta di aforismi che reca il titolo *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*. La sua stesura fu iniziata a Sorrento durante un inverno che mi permise di sostare come sosta un viandante e di abbracciare con lo sguardo il vasto e periglioso paese per il quale il mio spirito si era fino allora aggirato. Ciò avvenne nell'inverno 1876-77; ma i pensieri stessi sono più vecchi. Erano in sostanza già i pensieri medesimi che riprendo nelle presenti dissertazioni. Speriamo che il lungo tempo intercorso abbia fatto loro bene, che essi siano diventati più maturi, più chiari, più forti e più compiuti! Ma *che* io ancor oggi tenga fermo a essi, che essi stessi si siano frattanto sempre più strettamente legati fra loro, anzi siano cresciuti e concresciuti gli uni negli altri e gli uni con gli altri, ciò rafforza in me la lieta fiducia che fin dall'inizio essi siano sorti in me non isolatamente, non per arbitrio e in modo sporadico, bensì da una radice comune, da una *fondamentale volontà* di conoscenza che domina in profondità, che parla in maniera sempre più determinata e tende a qualcosa di sempre più determinato. Questo soltanto, infatti, si conviene a un filosofo. Noi non abbiamo alcun diritto di essere *isolati* in una qualsiasi cosa: non ci è dato né di errare isolatamente né, isolatamente, di cogliere la verità.

Anzi, con la stessa necessità con cui un albero porta i suoi frutti, così crescono in noi i nostri pensieri e valori, i nostri Sì e No e i Se e i Qualora – tutti quanti stretti tra loro in un rapporto di affinità, come testimonianze di una sola volontà, di una sola salute, di un solo regno terrestre, di un unico sole. – Se *a voi* piacciano, questi nostri frutti? – Ma che cosa gliene importa agli alberi? Che cosa ce ne importa *a noi*, a noi filosofi?...

4. Inversione della frase di Terenzio: «Ognuno è a se stesso il più vicino», *Andria*, IV, 1, 12.

3

Per una scrupolosità a me propria, che confesso malvolentieri – essa si riferisce invero alla *morale*, a tutto ciò che sulla terra è stato finora celebrato come morale – una scrupolosità che nella mia vita si è manifestata così presto, così non richiesta, così inarrestabile, così in contrasto con l'ambiente, l'età, l'esempio, l'origine, che avrei quasi il diritto di chiamarla il mio «*a priori*» – la mia curiosità altrettanto che il mio sospetto dovettero appuntarsi per tempo sulla questione: *quale origine* abbia propriamente il nostro bene e male. In realtà il problema dell'origine del male mi veniva già dietro quando avevo tredici anni: a esso dedicai, in un'età in cui «si hanno in cuore per metà i giochi infantili e per metà Dio»[5], il mio primo gioco infantile letterario, il mio primo esercizio di calligrafia filosofica[6] – e per quanto riguarda la mia «soluzione» di allora del problema, ebbene diedi, come è giusto, l'onore a Dio facendone il *padre* del male. Proprio *questo* voleva il mio «*a priori*» da me? quell'«*a priori*» nuovo, immorale o almeno immoralistico, e l'«imperativo categorico» che parlava in esso, ahimè! in modo così antikantiano, così enigmatico, e a cui frattanto ho prestato sempre più orecchio e non solo orecchio?... Fortunatamente imparai per tempo a separare il pregiudizio teologico da quello morale e non cercai più l'origine del male *dietro* il mondo. Un certo addottrinamento storico e filologico, compreso un senso schizzinoso innato per quanto concerne i problemi psicologici in genere, trasformò in breve il mio problema nell'altro: in quali condizioni l'uomo si inventò i giudizi di valore del bene e del male? *e quale valore hanno essi stessi?* Hanno finora ostacolato o favorito la prosperità umana? Sono un segno di angustia, impoverimento, degenerazione della vita? O, viceversa, si manifesta in essi la pienezza, la forza, la volontà della vita, il suo coraggio, la sua fiducia, il suo avvenire? A queste domande trovai e osai dare tra me e me vari tipi di risposte, distinsi epoche, popoli, gradi gerarchici degli individui, feci del mio problema un problema specialistico, dalle risposte sorsero nuove domande, ricerche, supposizioni, probabilità; finché non ebbi un mio proprio

5. Cfr. GOETHE, *Faust*, vv. 3781-3782.
6. Cfr. F 28[7] primavera-estate 1878 e F 26[390] estate-autunno 1884.

territorio, un mio proprio suolo, tutto un mondo taciuto che cresceva, che fioriva, quasi giardini segreti, di cui nessuno poteva sapere niente... Oh, come siamo *felici*, noi uomini della conoscenza, purché sappiamo tacere abbastanza a lungo!...

4

La prima spinta a dar voce a qualcuna delle mie ipotesi sull'origine della morale me la diede un libriccino chiaro, pulito e accorto, anche saputello, in cui per la prima volta mi venne chiaramente incontro un tipo opposto e perverso di ipotesi genealogiche, un tipo propriamente *inglese*. Esso mi attrasse – con quell'attrattiva che possiede tutto quanto è contrapposto, tutto quanto sta agli antipodi. Il titolo del libriccino era *L'origine dei sentimenti morali*; l'autore, il dott. Paul Rée; l'anno di pubblicazione, il 1877. Forse non ho letto mai niente a cui, fra me e me, dicessi No in tal modo, frase per frase, conclusione per conclusione, come a questo libro, tuttavia senza alcun fastidio e impazienza. Nell'opera sopraindicata, alla quale allora lavoravo, feci riferimento, quando se ne presentava e anche quando non se ne presentava l'occasione, alle tesi di quel libro, non già confutandole – che cosa ho io mai a che vedere con le confutazioni! – bensì, come si addice a uno spirito positivo, ponendo al posto dell'improbabile qualcosa di più probabile e, in certi casi, al posto di un errore un altro errore. Allora, come ho detto, portai per la prima volta alla luce del giorno quelle ipotesi sull'origine della morale a cui sono dedicate queste dissertazioni, con poca abilità, come alla fine vorrei nascondere a me stesso, in un modo ancora non libero, senza ancora un linguaggio proprio per queste cose proprie e con varie ricadute e tentennamenti. In particolare si confronti ciò che dico in *Umano, troppo umano*, p. 25, sulla doppia preistoria di bene e male (cioè nella sfera dei nobili e in quella dei plebei); parimenti, alle pp. 119 sgg., sul valore e l'origine della morale ascetica; così anche, alle pp. 78, 82, 11, 35, sulla «eticità del costume», questa specie di morale molto più antica e originale, che diverge *toto coelo* dal modo di valutare altruistico (in cui il dott. Rée, come tutti i genealogisti della morale inglesi, vede il modo di valutare morale *in sé*); similmente, a p. 74 del *Viandante*, a p. 29 di *Aurora*, a p. 99, sull'origine della giustizia come compromesso tra potenti all'incirca pari (equilibrio come presupposto di tutti i patti e quindi di ogni diritto); del pari sull'ori-

gine della pena, *Viandante*, pp. 25, 34[7], per la quale lo scopo deterrente non è né essenziale né originario (come invece ritiene il dott. Rée[8] – esso è stato introdotto nella pena in determinate circostanze e sempre come un accessorio, come qualcosa di aggiunto).

5

In fondo, proprio allora avevo a cuore qualcosa di molto più importante di tutte queste ipotesi mie o altrui sull'origine della morale (o, più esattamente, quest'ultima cosa soltanto per un fine per il quale essa è uno dei tanti mezzi). Si trattava per me del *valore* della morale – e su ciò dovevo vedermela quasi esclusivamente con il mio grande maestro Schopenhauer, al quale, come a un contemporaneo, si rivolge quel libro, la passione e la segreta opposizione di quel libro (giacché anche quel libro era uno «scritto polemico»). Si trattava specialmente del valore dell'«altruismo», degli istinti di compassione, di abnegazione e di sacrificio, che Schopenhauer aveva per tanto tempo indorati, divinizzati e trasferiti nell'al di là, finché essi rimasero per lui i «valori in sé», in base ai quali *disse No* alla vita e anche a se stesso. Ma proprio contro *questi* istinti parlava in me un sospetto sempre più radicale, uno scetticismo che scavava sempre più a fondo! Proprio qui io vedevo *il grande* nemico dell'umanità, il suo più sublime allettamento e seduzione – ma verso che cosa? verso il nulla? – proprio qui vedevo il principio della fine, l'arrestarsi, la stanchezza che guarda all'indietro, la volontà che si volge *contro* la vita, l'ultima malattia che si annuncia in modo delicato e malinconico; vidi la morale della compassione, che prendeva sempre più piede e che afferrava e faceva ammalare gli stessi filosofi, come il sintomo più inquietante di una cultura europea divenuta inquietante, come la sua via traversa verso un nuovo buddhismo, verso un buddhismo europeo, verso il *nichilismo*... Questa moderna predilezione e sopravvalutazione della compassione da parte dei filosofi è infatti qualcosa di nuovo: proprio sul *valore negativo* della compassione i filosofi si era-

7. Nietzsche cita le pagine delle edizioni originarie. Cfr. MA 45, 92, 96, 100, 136; VM 89; WS 22, 26, 33; M 112.

8. Come si vede, qui Rée viene liquidato, e con lui «tutti i genealogisti della morale inglesi». Già il 17 aprile 1883 Nietzsche aveva scritto a Peter Gast: «Con Rée ho "chiuso"». Ma cfr. MA 37, in cui Rée viene esaltato.

no finora trovati d'accordo. Mi limito a fare i nomi di Platone, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant, come di spiriti diversi tra loro quanto è possibile, ma d'accordo in quest'unica cosa: il disprezzo della compassione.

6

Questo problema del *valore* della compassione e della morale della compassione (io sono un avversario del vergognoso rammollimento del sentimento moderno[9]) appare a tutta prima solo qualcosa di isolato, un interrogativo a sé; ma chi per una volta si ferma su di esso, *impara* a interrogarsi su di esso, a costui accadrà quel che è accaduto a me: gli si apre davanti una nuova, immensa prospettiva, una possibilità lo afferra come una vertigine, balza fuori ogni specie di diffidenza, sospetto, paura, vacilla la fede nella morale, in ogni morale – alla fine si fa sentire una nuova esigenza. Esprimiamola, questa *nuova esigenza*: noi abbiamo bisogno di una critica dei valori morali, si *deve mettere una buona volta in questione il valore stesso di questi valori* – e per questo è necessaria una conoscenza delle condizioni e circostanze su cui essi sono cresciuti, tra cui si sono sviluppati e spostati (la morale come conseguenza, come sintomo, come maschera, come tartuferia, come malattia, come equivoco; ma anche la morale come causa, come rimedio, come stimolo, come inibizione, come veleno), una conoscenza quale finora né c'è stata né è stata mai anche solo desiderata. Il *valore* di questi «valori» è stato dato per scontato, come un dato di fatto, come al di là di ogni messa in questione; finora non si è neanche lontanissimamente dubitato ed esitato a porre «il buono» come superiore in valore al «malvagio» nel senso dell'avanzamento, dell'utilità, prosperità in relazione *all'*uomo in generale (compreso l'avvenire dell'uomo). Ma se poi la verità fosse il contrario? Ma se poi nel «bene» fosse anche insito un sintomo di regresso, e così anche un pericolo, un traviamento, un veleno, un narcotico, per cui il presente vivesse, per esempio, *a spese dell'avvenire*? Forse con più agio, con meno pericolo, ma anche con uno stile inferiore, più meschino?... Sicché sarebbe allora proprio colpa della morale se non si raggiungesse mai *una massima possanza e ma-*

9. Cfr. Terza dissertazione, § 14.

gnificenza, in sé possibile, del tipo umano? Sicché proprio la morale sarebbe il pericolo dei pericoli?...

7

Insomma io stesso, dopo che mi si fu aperta questa prospettiva, ebbi buoni motivi per guardarmi intorno in cerca di compagni dotti, arditi e laboriosi (lo faccio ancora oggi). Si tratta di percorrere l'immensa, lontana e così nascosta terra della morale – della morale realmente esistita, realmente vissuta – con tutti interrogativi nuovi e per così dire con occhi nuovi: e non equivale ciò quasi a *scoprirla*, questa terra?... Se al riguardo pensai, tra gli altri, anche al suddetto dott. Rée, questo accadde perché non dubitavo affatto che egli sarebbe stato spinto dalla natura stessa dei suoi problemi a un metodo più giusto per pervenire a delle risposte. Mi sono in ciò ingannato? Il mio desiderio era a ogni modo di imprimere, a uno sguardo così acuto e imparziale, una migliore direzione, la direzione della *storia* effettiva *della morale* e di metterlo in guardia ancora in tempo utile contro tutte quelle ipotesi inglesi *campate nell'azzurro del cielo*. È infatti palmare quale colore debba essere, per un genealogista della morale, cento volte più importante che precisamente l'azzurro, e cioè *il grigio*, voglio dire ciò che è documentato, che si può effettivamente accertare, che è esistito effettivamente, insomma tutta la lunga, difficilmente decifrabile serie di geroglifici del passato della morale umana! *Questo* al dott. Rée era sconosciuto, ma egli aveva letto Darwin: e così nelle sue ipotesi la bestia darwiniana e il modernissimo, modesto e delicato virgulto della morale, che «non morde più», si danno garbatamente la mano, in un modo che è almeno divertente, il secondo con in viso l'espressione di una certa bonaria e sottile indolenza, in cui è perfino mescolato un granello di pessimismo, di estenuazione, come se in realtà non valesse affatto la pena di prendere tutte queste cose – i problemi della morale – tanto sul serio. Ora a me sembra al contrario che non vi siano cose che *meritino* di più di essere prese sul serio; del quale merito per esempio fa parte il fatto che un giorno forse sarà permesso prenderle *con giocondità*. Infatti la giocondità o, per dirla nel mio linguaggio, *la gaia scienza*, è un premio: un premio per una lunga, valorosa, laboriosa e sotterranea serietà che certo non è cosa di tutti. Ma il giorno in cui diremo, con pienezza di cuore: «Avanti! Anche la nostra antica morale fa parte

della commedia!», avremo scoperto, per il dramma dionisiaco del «destino dell'anima», un nuovo intreccio e una nuova possibilità; ed egli subito ne farà tesoro, ci si può scommettere, lui, il grande antico eterno commediografo della nostra esistenza!...

8

Se questo scritto sarà per qualcuno incomprensibile e urtante all'orecchio, la colpa non sarà, mi sembra, da imputare necessariamente a me. Esso è abbastanza chiaro presupponendo, come io presuppongo, che si siano prima letti i miei scritti precedenti e che nel farlo non ci si sia risparmiato qualche sforzo: questi in realtà non sono facilmente accessibili. Per quanto riguarda per esempio il mio *Zarathustra*, per me non può considerarsene conoscitore nessuno che non sia stato una volta profondamente ferito e una volta profondamente estasiato da ciascuna delle sue parole; solo allora cioè costui potrà godere del privilegio di prendere parte con venerazione all'elemento alcionio da cui quest'opera è scaturita, alla sua chiarità solare, lontananza, vastità e certezza. In altri casi presenta difficoltà la forma aforistica: ciò è dovuto al fatto che oggi *non si dà il giusto peso* a questa forma. Un aforisma coniato e fuso a regola d'arte, per il fatto di essere stato letto non è ancora «decifrato»; anzi, proprio allora deve cominciare la sua *interpretazione*, per la quale occorre un'arte dell'interpretazione. Nella terza dissertazione del presente libro ho offerto un modello di quello che in un tale caso chiamo «interpretazione». Questa dissertazione è preceduta da un aforisma, ed essa stessa ne è il commento. Certo, per esercitare in tal modo la lettura come *arte*, è necessaria soprattutto una cosa, che oggigiorno si è disimparata nel modo migliore – e perciò ci vuole ancora tempo per arrivare alla «leggibilità» dei miei scritti[10] – e per la quale bisogna essere quasi vacche e comunque *non* «uomini moderni»: *il ruminare*...

Sils-Maria, Alta Engadina, luglio 1887

10. Cfr. Eh, «Perché scrivo libri così buoni», 1.

Prima dissertazione

«Bene e male», «buono e cattivo»[1]

1

Questi psicologi inglesi, a cui si devono finora anche gli unici tentativi di pervenire a una storia della genesi della morale – ci impongono nei loro riguardi un non piccolo enigma; rispetto ai loro libri essi hanno addirittura, voglio confessarlo, proprio per il fatto di essere enigmi viventi, qualcosa di essenziale in più: essi *stessi sono interessanti!* Questi psicologi inglesi, che cosa vogliono veramente? Li si trova, che ciò avvenga volontariamente o involontariamente, sempre alla stessa opera, cioè a spingere in primo piano la *partie honteuse* del nostro mondo interiore e a cercare ciò che è propriamente efficace, fa da guida ed è decisivo per lo sviluppo proprio là dove l'orgoglio intellettuale dell'uomo meno lo *vorrebbe* trovare (per esempio nella *vis inertiae* dell'abitudine o nella smemoratezza o in una cieca e fortuita concatenazione e meccanicismo delle idee o in qualcosa di puramente passivo, automatico, condizionato dai riflessi, molecolare e fondamentalmente stupido) – che cosa spinge in realtà codesti psicologi sempre e precisamente in *questa* direzione? È un segreto, perfido, basso istinto di immeschinimento dell'uomo forse inconfessato a se stessi? O magari un sospetto pessimistico, una diffidenza di idealisti delusi, offuscati, fattisi velenosi e biliosi? O una piccola sotterranea ostilità e rancore verso il cristianesimo (e Platone), che forse non

1. Il titolo tedesco «*Gut und Böse*», «*Gut und Schlecht*» è stato tradotto con «Buono e malvagio», «Buono e cattivo». Si pensa che così sia chiara la differenza tra malvagio e cattivo. Ma così non è, perché cattivo e malvagio sono anche sinonimi. Invece in tedesco la differenza è chiara: *böse* vuol dire malvagio e *schlecht* scadente, di poco pregio. «*Gut und Böse*» significa «buono e cattivo», ma significa anche «Bene e male», come abbiamo tradotto noi, per esempio in *Jenseits von Gut und Böse* = Al di là del bene e del male. Questa è la vera differenza che Nietzsche vuole stabilire, tra il bene e il male, che secondo lui non esistono come tali, cioè non possono valere per tutti, e il buono e il cattivo, che invece esistono e sono diversi da persona a persona.

è giunta neanche oltre la soglia della coscienza? O addirittura un gusto libidinoso della stravaganza, del paradosso doloroso, della problematicità e assurdità dell'esistenza? O infine – un po' di tutto questo, un poco di volgarità, un poco di offuscamento, un poco di anticristianesimo, un poco di solletico e bisogno di pepe?... Ma mi si dice che sarebbero semplicemente dei vecchi, freddi, noiosi ranocchi che strisciano e saltellano intorno all'uomo, dentro l'uomo, come se proprio qui si trovassero nel loro elemento, cioè in un *pantano*. Sono cose che ascolto con riluttanza; ancor più, non ci credo; e se è lecito desiderare là dove non si può sapere, mi auguro di cuore che le cose con loro possano stare al contrario – che questi indagatori e microscopisti dell'anima siano in fondo valorosi, magnanimi e superbi animali, che sappiano tenere a freno il loro cuore come il loro dolore e si siano educati a sacrificare alla verità ogni desiderabilità, a *ogni* verità, finanche alla verità semplice, aspra, brutta, repellente, scristianizzata, immorale... Perché di tali verità ce ne sono.

2

Ogni rispetto, dunque, per i buoni spiriti che possono regnare in questi storici della morale! Ma certo è, purtroppo, che a essi fa difetto proprio lo *spirito storico*, che essi sono stati piantati in asso proprio da tutti i buoni spiriti della storia! Pensano tutti quanti, com'è ormai antico costume dei filosofi, in modo *essenzialmente antistorico*; su ciò non vi è dubbio. Il pasticcio della loro genealogia della morale viene alla luce subito fin dall'inizio là dove si tratta di stabilire l'origine del concetto e del giudizio di «buono». «In origine – così essi decretano – si sono lodate e chiamate buone le azioni altruistiche da parte di coloro nei cui confronti esse venivano compiute, a cui cioè erano *utili*; in seguito si è *dimenticata* questa origine della lode e le azioni altruistiche, per il semplice fatto che erano, *secondo consuetudine*, sempre lodate come buone, sono state anche sentite come buone – come se fossero qualcosa di buono in sé.» Si vede subito che in questa prima derivazione sono già contenuti tutti i tratti tipici dell'idiosincrasia degli psicologi inglesi – abbiamo «l'utilità», «la dimenticanza», «l'abitudine» e alla fine «l'errore», il tutto come base di un giudizio di valore di cui l'uomo superiore è stato finora orgoglioso come di una specie di prerogativa dell'uomo in genere. Questo orgoglio *deve* essere umiliato, questo giudizio di valore svalutato: è ciò av-

venuto?... Orbene, per me è anzitutto palmare che da questa teoria la vera scaturigine del concetto di «buono» viene cercata e riposta in un luogo sbagliato. Il giudizio di «buono» *non* proviene da coloro a cui si usa «bontà»! Sono stati invece «i buoni» stessi, vale a dire gli eletti, i potenti, gli uomini altolocati e di animo nobile che hanno sentito e posto se stessi e il loro fare come buoni, cioè come di prim'ordine, in contrapposizione a tutto ciò che è basso, di basso sentire, volgare e plebeo. È in base a questo *pathos della distanza* che si sono arrogati il diritto di creare valori, di coniare nomi per i valori; che cosa importava a loro dell'utilità! Proprio in relazione a una tale cocente scaturigine dei giudizi di valore supremi, che stabiliscono e fanno risaltare la gerarchia, il punto di vista dell'utilità è tanto estraneo e inadeguato quanto è possibile: qui il sentimento è pervenuto appunto a un'antitesi di quel grado basso di calore che è il presupposto di ogni accortezza calcolatrice, di ogni calcolo di utilità – e non per una volta, non per un'ora d'eccezione, bensì per sempre. Il *pathos* della signorilità e della distanza, come ho detto, il sentimento generale e fondamentale durevole e dominante di una specie superiore, sovrana, in relazione a una specie inferiore, a un «sotto» – è *questa* l'origine della contrapposizione di «buono» e «cattivo» (il diritto signorile di imporre nomi si spinge così lontano, che dovrebbe essere lecito concepire l'origine del linguaggio stesso come estrinsecazione di potenza della classe dominante. Questa dice «questo è questo e questo», con una parola appone il suggello definitivo a ogni cosa e avvenimento e in tal modo, per così dire, se ne impossessa). Dipende da questa origine che la parola «buono» fin dal principio *non* si ricolleghi affatto necessariamente alle azioni «altruistiche»: come vuole invece la superstizione dei suddetti genealogisti della morale. Soltanto con il *decadere* dei giudizi di valore aristocratici accade invece che tutta questa contrapposizione di «egoistico» e «altruistico» si imponga sempre più alla coscienza umana – è, per servirmi del mio linguaggio, *l'istinto del gregge*, che con esso *prende* infine la parola (e pure le *parole*). E anche allora ci vuole ancora molto tempo, prima che questo istinto divenga a tal punto dominante che il giudizio morale rimane addirittura sospeso e fissato a questa contrapposizione (come avviene per esempio nell'Europa attuale: oggi il pregiudizio che assume come concetti equivalenti «morale», «altruistico», «*désintéressé*» regna già con la forza di una «idea fissa» e di una malattia mentale).

3

Ma in secondo luogo: prescindendo affatto dall'insostenibilità storica della suddetta ipotesi sull'origine del giudizio di valore «buono», essa soffre in se stessa di un controsenso psicologico. L'utilità dell'azione altruistica sarebbe all'origine della sua lode, e questa origine sarebbe stata *dimenticata* – ma come è anche solo *possibile* una tale dimenticanza? È forse cessata a un certo momento l'utilità di tali azioni? È vero il contrario: questa utilità è invece stata in tutti i tempi l'esperienza quotidiana, qualcosa dunque che è stato sempre di nuovo continuamente sottolineato; per conseguenza, invece di scomparire dalla coscienza, invece di diventare dimenticabile, essa non poté che imprimersi nella coscienza con sempre maggior nettezza. Quanto più ragionevole è quell'opposta teoria (ma non perciò è più vera) che è sostenuta per esempio da Herbert Spencer[2]: quella che parifica nella sua essenza il concetto di «buono» a quello di «utile», di «conforme allo scopo», sicché nei giudizi di «buono» e «cattivo» l'umanità avrebbe assommato e sanzionato proprio le sue esperienze *indimenticate* e *indimenticabili* sull'utile-conforme allo scopo e sul dannoso-non conforme allo scopo. Buono è, secondo questa teoria, ciò che da sempre si è dimostrato utile: con ciò essa può pretendere di valere come «pregevole al massimo grado», come «pregevole in sé». Anche questo tipo di spiegazione è, come ho detto, sbagliato, ma almeno la spiegazione stessa è in sé ragionevole e psicologicamente sostenibile.

4

L'indicazione che mi mise sulla via *giusta* mi fu offerta dalla questione: che cosa significhino esattamente, sotto l'aspetto etimologico, le definizioni di «buono» foggiate dalle varie lingue. Allora trovai che esse risalgono tutte quante alla *stessa metamorfosi concettuale* – che dappertutto «eletto», «nobile» nel senso della classe sociale è il concetto fondamentale da cui si sviluppa con necessità il «buono» nel senso di «di animo signorile», «nobile», di «spiritualmente eleva-

2. Di Herbert Spencer (1820-1903), figura eminente della filosofia britannica del secolo XIX, spesso «pizzicata» da Nietzsche, questi aveva in traduzione tedesca *The data of Ethics* (1879).

to», «spiritualmente privilegiato»: uno sviluppo che corre sempre parallelo a quell'altro il quale fa trapassare infine «volgare», «plebeo», «basso» nel concetto di «cattivo». L'esempio più eloquente di quest'ultima cosa è la stessa parola tedesca «schlecht» [cattivo], la quale è identica a «schlicht» [semplice] – confronta «schlechtweg» [semplicemente], «schlechterdings» [assolutamente] – e indicava originariamente l'uomo semplice, normale, ancora senza uno sguardo obliquo sospettoso, semplicemente in contrapposizione all'eletto[3]. Pressappoco intorno al tempo della Guerra dei trent'anni, quindi abbastanza tardi, questo significato si trasforma in quello oggi usuale. Questa mi pare, in relazione alla genealogia della morale, un'intuizione *essenziale*; che venga trovata solo così tardi, è dovuto all'influsso ostacolante che esercita all'interno del mondo moderno, in rapporto a tutte le questioni dell'origine, il pregiudizio democratico. E ciò fin nel campo, in apparenza il più oggettivo, delle scienze naturali e della fisiologia, come qui si può solamente accennare. Ma quali guai possa provocare questo pregiudizio, una volta che si sia sfrenato fino all'odio, in particolare per la morale e la storia, è dimostrato dal famigerato caso di Buckle[4]; il *plebeismo* dello spirito moderno, che è di origine inglese, irruppe ancora una volta sul suo terreno nativo, violento come un vulcano di fango, e con quell'eloquenza arcisalata, reboante, volgare, con cui hanno finora parlato tutti i vulcani.

5

Per quanto riguarda il *nostro* problema, che per buone ragioni si può dire un problema *silenzioso* e si rivolge schizzinosamente solo a poche orecchie, non è affatto di poco interesse constatare che in quelle parole e radici che definiscono il «buono», traluce ancora in molti modi la sfumatura principale in base alla quale i nobili si sentivano appunto persone di rango superiore. Per la verità essi forse si attribuiscono nomi, nei casi più frequenti, semplicemente in base alla

3. In M 231, però, Nietzsche diceva che bisognava applicare «*schlecht*» all'«alterigia morale dei Tedeschi», che prendono il semplice («*schlicht*») per cattivo («*schlecht*»).

4. Di Henry Thomas Buckle Nietzsche aveva letto la *Storia della civiltà in Inghilterra*. Buckle è fautore di una concezione scientifica della storia, che le assegna il compito di scoprire le leggi reggenti i comportamenti umani. Nella lettera a Peter Gast del 20 maggio 1887 Nietzsche scrive: «... strano! È risultato che Buckle è uno dei miei più forti antagonisti».

loro superiorità nel potere (come «i potenti», «i signori», «i capi») o in base al contrassegno più evidente di questa superiorità, per esempio come «i ricchi», «i possidenti» (è questo il senso di *arya*; e analogamente nell'iranico e nello slavo). Ma anche in base a un *tratto di carattere tipico*: e questa è la cosa che qui ci interessa. Si chiamano per esempio «i veraci», per prima la nobiltà greca, di cui il poeta megarese Teognide[5] è il portavoce. La parola appositamente foggiata per ciò, ἐσθλός, significa per la sua radice uno che è, che ha realtà, che è reale, che è vero; poi, con una trasposizione soggettiva, il vero come il verace; in questa fase della metamorfosi concettuale essa diventa la parola d'ordine e di riconoscimento della nobiltà e trapassa in tutto e per tutto nella parola «nobile», per distinguersi dall'uomo comune *mendace*, quale lo assume e disegna Teognide[6] – finché la parola rimane, dopo il declino della nobiltà, come indicazione della nobiltà spirituale e per così dire matura e si addolcisce. Nella parola κακός come in δειλός (il plebeo in contrapposizione all'ἀγαθός) è sottolineata la viltà; ciò fornisce forse un accenno alla direzione nella quale bisogna cercare l'origine etimologica della parola ἀγαθός, interpretabile in molti modi. Il latino *malus* (a cui pongo accanto μέλας) potrebbe designare l'uomo comune come uomo di colore scuro e soprattutto come uomo dai capelli neri («*hic niger est*»)[7], come l'abitante preariano del suolo italico, che per il suo colore si staccava nel modo più netto dalla razza bionda divenuta dominante, la razza ariana dei conquistatori; perlomeno il gaelico mi offrì il caso esattamente corrispondente – *fin* (per esempio nel nome *Fin-Gal*), la parola che contraddistingue la nobiltà, alla fine il buono, il nobile, il puro, originariamente la testa bionda, in contrapposizione agli aborigeni scuri e coi capelli neri. I Celti, detto incidentalmente, erano senz'altro una razza bionda; si sbaglia quando si mettono in rapporto con una qualche origine celtica o mescolanza di sangue, come fa ancora Virchow[8], quelle fasce di una popolazione fatta es-

5. Cfr. TEOGNIDE (Diehl), I, 57; 71; 95; 189; 429; 441 ecc. Cfr. anche JGB 260.

6. Cfr. TEOGNIDE (Diehl), I, 66-68; 607-610.

7. Parte dell'oraziano: *Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto* (Anima nera / è costui; da lui guardati, Romano), traduzione poetica di Camillo Giussani, *Satire*, I, 4, v. 85. Si tratta di un monito contro i falsi amici, qui usato in altro senso. La stessa espressione è usata da Nietzsche anche come titolo di FW 203.

8. Rudolf Virchow, specialista della patologia cellulare, di cui era uno dei fondatori. Si ignora a che cosa Nietzsche si riferisce qui esattamente.

senzialmente di persone dai capelli scuri che si possono osservare sulle carte etnografiche più accurate della Germania; in questi luoghi predomina piuttosto la popolazione *prearíana* della Germania (lo stesso vale per quasi tutta l'Europa: ivi, in sostanza, la razza sottomessa ha finito col riprendere il sopravvento, con il suo colorito, la brevità del suo cranio, forse perfino con i suoi istinti intellettuali e sociali; chi ci garantisce che la moderna democrazia, l'ancor più moderno anarchismo e specialmente quella propensione per la «*commune*», la forma di società più primitiva, quale è ora condivisa da tutti i socialisti d'Europa, non significhi in sostanza un enorme *contraccolpo* – e che la *razza* dei conquistatori e *dei signori*, quella degli Ariani, non stia per soccombere anche fisiologicamente?...). Il latino *bonus*, credo di poterlo interpretare come «il guerriero», sempreché io faccia risalire giustamente *bonus* a un più antico *duonus* (confronta *bellum* = *duellum* = *duen-lum*, in cui mi sembra sia conservato il suddetto *duonus*). *Bonus* quindi come uomo della discordia, della divisione (*duo*), come uomo di guerra[9]: si vede che cosa nell'antica Roma costituiva la «bontà» di un uomo. E il nostro stesso «*Gut*» tedesco, non significherebbe «il divino»[10], l'uomo «di stirpe divina»? E identificarsi con il nome della popolazione (originariamente della nobiltà) dei Goti? Ma non è questo il luogo per trattare di questa supposizione.

6

A questa regola, che il concetto di preminenza politica si risolve sempre in un concetto di preminenza spirituale, a tutta prima non fa ancora eccezione (pur dando occasione a eccezioni) il fatto che nello stesso tempo la casta suprema sia la casta *sacerdotale* e di conseguenza preferisca, per la sua connotazione generale, un predicato che ricordi la sua funzione sacerdotale. Allora si fanno avanti per esempio per la prima volta «puro» e «impuro» come segni distintivi di classe; e anche qui viene a svilupparsi più tardi un «buono» e un «catti-

9. Nietzsche a P. Gast, 31 maggio 1888: «Sono contento di sentire che i filologi danesi approvano e accettano la mia derivazione di *bonus*: in sé è un colpo grosso riportare il concetto di «buono» al concetto di «guerriero». Senza i miei presupposti a nessun filologo verrebbe mai in mente un'idea simile».

10. In tedesco *göttlich* (Dio = *Gott*).

vo» in un senso non più di classe. Del resto si badi bene a non prendere subito questi concetti di «puro» e «impuro» in modo troppo grave, troppo ampio o addirittura simbolicamente: tutti i concetti dell'antica umanità sono stati invece inizialmente intesi, in una misura per noi quasi inimmaginabile, in modo grossolano, goffo, esteriore, ristretto, schiettamente e specificamente *non simbolico*. Il «puro» è fin dal principio solo una persona che si lava, che si proibisce certi cibi comportanti malattie della pelle, che non dorme con le donne sporche del popolino, che ha orrore del sangue – non di più, non molto di più! D'altra parte risulta indubbiamente chiaro da tutto il tipo di un'aristocrazia essenzialmente sacerdotale, perché proprio qui si siano potuti ben presto interiorizzare e acutizzare, in un modo pericoloso, i contrasti di valutazione; ed effettivamente a causa di questi si sono infine spalancati tra uomo e uomo abissi che neppure un Achille del libero pensiero potrebbe valicare senza rabbrividire. Vi è fin dall'inizio qualcosa di *malsano* in queste aristocrazie sacerdotali e nelle abitudini tra esse vigenti, aliene dall'agire, in parte covanti, in parte sentimentalmente esplosive, la cui conseguenza sembra essere quella labilità intestinale e nevrastenia onde sono affetti quasi inevitabilmente i preti di ogni tempo; ma ciò che da essi stessi è stato inventato come rimedio contro questa loro infermità – non si deve dire che si è dimostrato alla fine, nelle sue ripercussioni, ancora cento volte più pericoloso della malattia da cui doveva liberare? L'umanità stessa soffre ancora delle ripercussioni di queste ingenuità terapeutiche sacerdotali! Pensiamo per esempio a certe prescrizioni dietetiche (astensione dalla carne), al digiuno, alla continenza sessuale, alla fuga «nel deserto» (isolamento alla Weir Mitchell[11], beninteso senza la successiva cura di ingrasso e sovralimentazione in cui consiste l'antidoto più efficace contro ogni isterismo dell'ideale ascetico), con l'aggiunta di tutta la metafisica dei preti nemica dei sensi, che impigrisce e scaltrisce, il loro ipnotizzare se stessi alla maniera dei fakiri e bramini – Brahman[12] usato come sfera di cristallo e idea fissa – e la finale, fin troppo comprensibile sazietà generale della sua cura radicale, il *nulla* (o Dio: l'aspirazione a una *unio mystica* con

11. Silas Weir Mitchell, noto medico e scrittore americano.

12. I bramini o bramani appartengono alla casta sacerdotale, la più alta nell'organizzazione socio-politica dell'India classica. Il Brahman è l'assoluto nella terminologia filosofica sanscrita, specie vedantica.

Dio è l'aspirazione del buddhista al *nulla*, il Nirvâna e niente più!). Con i preti *tutto* diventa appunto più pericoloso, non solo terapie e arti mediche, ma anche superbia, vendetta, sagacia, dissolutezza, amore, sete di dominio, virtù, malattia – con una certa equità si potrebbe veramente anche aggiungere che soltanto sul terreno di questa forma di esistenza *essenzialmente pericolosa* dell'uomo, quella sacerdotale, l'uomo è diventato in genere *un animale interessante*, che soltanto qui l'anima umana ha acquistato *profondità* in un senso superiore ed è diventata *malvagia* – e sono infatti queste le due forme fondamentali della superiorità che l'uomo ha avuto sinora sugli altri animali!...

7

Si sarà già capito con quanta facilità il modo di valutare dei preti possa divergere da quello cavalleresco-aristocratico e poi svilupparsi fino a diventarne l'opposto; alla qual cosa si dà ogni volta un impulso specialmente quando la casta sacerdotale e quella dei guerrieri entrano in lizza tra loro per gelosia e non vogliono mettersi d'accordo sul prezzo. I giudizi di valore cavalleresco-aristocratici hanno come loro presupposto una robusta costituzione fisica, una salute fiorente, ricca, addirittura traboccante, insieme con ciò che ne condiziona la conservazione: guerra, avventura, caccia, danza, giostre e tutto quanto in genere il forte, libero e gioioso agire racchiude in sé. Il modo di valutare sacerdotale-signorile ha – l'abbiamo visto – altri presupposti: le cose si mettono piuttosto male per esso, quando si tratta di guerra! I preti sono, com'è noto, i *nemici più malvagi* – perché mai? Perché sono i più impotenti! Per l'impotenza l'odio cresce in loro fino a raggiungere dimensioni enormi e tremende, spiritualissime e velenosissime. Gli odiatori massimi nella storia del mondo sono stati sempre i preti, anche gli odiatori più geniali – in confronto alla genialità della vendetta sacerdotale ogni altra genialità non merita quasi di essere presa in considerazione. La storia umana sarebbe una cosa fin troppo stupida senza la genialità che le è venuta dagli impotenti – prendiamo subito l'esempio massimo. Tutto quello che è stato fatto sulla terra contro «gli eletti», «i potenti», «i signori», «i detentori del potere», non è degno di essere menzionato a confronto con quello che contro di essi hanno fatto gli *Ebrei*: gli Ebrei, questo popolo sacerdotale che infine si è saputo prendere soddisfazione contro i suoi nemici e so-

praffattori soltanto per mezzo di una radicale trasvalutazione dei loro valori, cioè con un atto di *spiritualissima vendetta*. Questo soltanto era appunto conforme a un popolo sacerdotale, al popolo dalla vendicatività sacerdotale più repressa. Sono stati gli Ebrei che, contro l'equiparazione aristocratica (buono = eletto = potente = bello = felice = caro agli dei), hanno osato, con una consequenzialità terrificante, il rovesciamento, tenendolo fermo con i denti dell'odio più abissale (l'odio dell'impotenza), ossia «i miserabili soltanto sono buoni, i poveri, gli impotenti, gli umili soltanto sono buoni, i sofferenti, gli indigenti, gli infermi, i brutti sono anche gli unici pii, gli unici santi, solo per essi si dà beatitudine – per contro voi, eletti e potenti, sarete per tutta l'eternità i cattivi, i crudeli, i lascivi, gli insaziabili, i senzadio; sarete anche eternamente gli sciagurati, i maledetti e i dannati!»... Si sa *chi* ha raccolto l'eredità di questa trasvalutazione ebraica... A proposito dell'iniziativa mostruosa e funesta oltre ogni misura, che gli Ebrei hanno intrapreso con questa radicalissima tra tutte le dichiarazioni di guerra, ricordo la frase alla quale sono giunto in un'altra occasione (*Al di là del bene e del male*, p. 118)[13] – che cioè comincia con gli Ebrei la *rivolta degli schiavi nel campo della morale*: quella rivolta che ha dietro di sé una storia bimillenaria e che oggi abbiamo perso di vista soltanto per il fatto che essa ha vinto...

8

Ma non lo capite? Non avete occhi per questa cosa che ha avuto bisogno di due millenni per giungere alla vittoria?... Non c'è affatto da meravigliarsene: tutte le cose *lunghe* sono difficili da vedere, da abbracciare. Ma *questo* è l'avvenimento: sul tronco di quell'albero della vendetta e dell'odio, dell'odio ebraico – l'odio più profondo e sublime, cioè creatore di ideali, trasformatore di valori, del quale non c'è mai stato l'uguale sulla terra – germogliò qualcosa di altrettanto incomparabile, un *amore nuovo*, il più profondo e sublime di tutte le specie di amore – e su quale altro tronco sarebbe mai potuto germogliare?... Ma non si creda che esso sia magari venuto su come un'autentica negazione di quella sete di vendetta, come l'antitesi dell'odio ebraico! No, la verità è il contrario! Questo amore crebbe su

13. Cfr. *Al di là del bene e del male*, § 195, p. 113.

di esso come la sua chioma, come la chioma trionfante, dispiegantesi sempre più ampia nella più pura chiarità e pienezza solare, la quale tendeva, per così dire nel regno della luce e dell'altezza, agli obiettivi di quell'odio, alla vittoria, alla preda, alla seduzione, con lo stesso impeto con cui le radici di quell'odio affondavano sempre più profondamente e avidamente in tutto quanto aveva profondità ed era malvagio. Questo Gesù di Nazareth, personificazione del vangelo dell'amore, questo «redentore» che portava la beatitudine e la vittoria ai poveri, agli infermi, ai peccatori – non era proprio lui la seduzione nella sua forma più inquietante e irresistibile, la seduzione e la via traversa che portava appunto a quei valori e rinnovamenti ebraici dell'ideale? Non ha Israele raggiunto, proprio per la via traversa di questo «redentore», di questo apparente oppositore e dissolvitore di Israele, l'ultimo traguardo della sua sublime sete di vendetta? Non fa parte dell'arte occulta, nera di una vera *grande* politica della vendetta, di una vendetta lungimirante, sotterranea, che guadagna lentamente terreno e calcola in anticipo, il fatto che Israele stesso dovesse negare come qualcosa di mortalmente ostile e inchiodare alla croce il vero strumento della sua vendetta davanti a tutto il mondo, affinché «tutto il mondo», cioè tutti gli avversari di Israele potessero senza riflettere abboccare proprio a quest'esca? E si riuscirebbe d'altronde a escogitare in genere, sfruttando ogni raffinatezza dello spirito, un'esca ancora *più pericolosa*? Qualcosa che uguagliasse, per forza di allettamento, per capacità di inebriare, di stordire, di corrompere, quel simbolo della «santa croce», quello spaventoso paradosso di un «Dio in croce», quel mistero di una inimmaginabile ultima estrema crudeltà e autocrocifissione di Dio *per la salvezza degli uomini*?... Certo è almeno che *sub hoc signo*[14] Israele, con la sua vendetta e trasvalutazione di tutti i valori, ha finora sempre di nuovo trionfato su tutti gli altri ideali, su tutti gli ideali *più aristocratici*.

9

«Ma perché parlate ancora di ideali *più aristocratici*? Stiamo ai fatti: il popolo ha vinto – o "gli schiavi" o "la plebe" o "il gregge" o

14. In questo segno. *In hoc signo vinces*, In questo segno vincerai, era la scritta apparsa all'imperatore Costantino. *In hoc signo* è il titolo di M 96.

comunque lo vogliate chiamare – se questo è avvenuto a opera degli Ebrei, ebbene, allora mai un popolo ha avuto nel mondo una missione storica più grande. "I signori" sono liquidati; la morale dell'uomo comune ha vinto. Questa vittoria può essere presa come insieme un avvelenamento del sangue (ha mescolato tra loro le razze) – non dico di no; ma indubbiamente questa intossicazione è *riuscita*. La "redenzione" del genere umano (ossia dai "signori") è sulla via migliore; tutto si giudaizza o cristianizza o plebeizza a vista d'occhio (che cosa importano le parole!). Il progredire di questo avvelenamento, attraverso tutto il corpo dell'umanità, sembra inarrestabile, il suo ritmo e il suo passo possono addirittura, da ora in poi, essere sempre più lenti, più sottili, più inavvertibili, più meditati – di tempo ce n'è... Spetta alla Chiesa ancor oggi, in questo senso, un compito *necessario*, ha essa in genere ancora un diritto all'esistenza? Oppure di essa si potrebbe fare a meno? *Quaeritur*. Sembra che ostacoli e trattenga piuttosto che accelerare quel progredire? Ebbene, proprio questa potrebbe essere la sua utilità... Certo essa è in definitiva qualcosa di grossolano e di zotico, che ripugna a un'intelligenza più delicata, a un gusto veramente moderno. Non dovrebbe almeno affinarsi alquanto?... Oggi essa allontana più che non seduca... Chi di noi vorrebbe mai essere uno spirito libero se non ci fosse la Chiesa? Ci ripugna la Chiesa, *non* il suo veleno... Prescindendo dalla Chiesa, anche noi amiamo il veleno ...» Questo l'epilogo di uno «spirito libero» al mio discorso, un animale onesto, come ha abbondantemente mostrato di essere, e inoltre un democratico; egli mi era stato a sentire fino allora e non sopportò di sentirmi tacere. Per me, infatti, a questo punto c'è molto da tacere.

10

La rivolta degli schiavi nel campo della morale comincia col fatto che il *ressentiment* stesso diventa creativo e genera valori: il *ressentiment* di quegli esseri a cui è negata la vera e propria reazione, quella dell'azione, e che si limitano a rifarsi con una vendetta immaginaria. Mentre ogni morale aristocratica si sviluppa da un trionfante dir sì a se stessa, la morale degli schiavi dice no fin dapprincipio a un «aldifuori», a un «altrimenti», a un «non io»: e *questo* No è la sua azione creativa. Questo rovesciamento dello sguardo che pone valori – questo *necessario* rivolgersi all'infuori invece che all'indietro verso se

stesso – appartiene appunto al *ressentiment*. La morale degli schiavi ha bisogno, per nascere, sempre prima di un mondo opposto ed esteriore, ha bisogno, detto in termini fisiologici, di stimoli esterni per poter in genere agire – la sua azione è in tutto e per tutto reazione. L'inverso avviene nel caso di un modo di valutare aristocratico: esso agisce e si sviluppa spontaneamente, cerca il suo opposto soltanto per dire sì a se stesso in modo ancora più riconoscente, più giubilante – il suo concetto negativo di «basso», «volgare», «cattivo» è solo una pallida immagine antagonistica posteriore rispetto al suo concetto positivo fondamentale, tutto pervaso di vita e di passione: «Noi eletti, noi buoni, noi belli, noi felici!». Quando il modo di valutare aristocratico si sbaglia e si macchia di colpa verso la realtà, ciò avviene in relazione alla sfera che *non* gli è ancora abbastanza nota, anzi contro una reale conoscenza della quale, esso si mette scontrosamente in difesa; misconosce in determinate circostanze la sfera da esso disprezzata, quella dell'uomo ordinario, del popolino. D'altra parte si consideri che in ogni caso la passione del disprezzo, del guardar dall'alto, dello sguardo di superiorità, posto che *falsifichi* l'immagine del disprezzato, rimarrà di gran lunga al di sotto della falsificazione con la quale l'odio rientrato, la vendetta dell'impotente darà addosso – *in effigie* naturalmente – al suo avversario. In realtà nel disprezzo si trova mescolata troppa noncuranza, troppa leggerezza, troppa distrazione e impazienza, perfino troppa contentezza di sé perché esso sia in grado di trasformare il suo oggetto in una vera e propria caricatura e spauracchio. Non si perdano le sfumature quasi di benevolenza che, per esempio, la nobiltà greca ripone in tutte le parole con cui distingue da sé il popolino; si noti come vi si frammischi e le addolcisca continuamente una specie di rammarico, di riguardo, d'indulgenza, fino al punto che quasi tutte le parole che si confanno all'uomo comune sono rimaste alla fine come sinonimi di «infelice», «degno di commiserazione» (confronta, δειλός, δείλαιος , πονηρός, μοχθηρός , di cui le ultime due in realtà contraddistinguono l'uomo comune come schiavo per il lavoro e bestia da soma) – e come d'altra parte «cattivo», «basso», «infelice» non abbiano mai cessato di risuonare all'orecchio dell'uomo greco con un solo tono, con una coloritura d'accento in cui prevale l'«infelice»: ciò come eredità dell'antico e più scelto modo di valutare aristocratico, che non si smentisce neanche nel disprezzo (i filologi ricordino in che senso vengono presi οϊζυρός, ἄνολβος, τλήμων, δυστυχεῖν,

ξυμφορά). I «bennati» si *sentivano* appunto i «felici»; non erano costretti a fabbricarsi artificialmente la loro felicità guardando ai loro nemici, in determinate circostanze a inculcarsela, a *fingersela* (come sogliono fare tutti gli uomini del *ressentiment*); e parimenti, come uomini completi, sovraccarichi di forza e quindi *necessariamente* attivi, non sapevano separare dalla felicità l'agire – l'essere attivi è da loro compreso con necessità nel concetto di felicità (donde prende origine l'εὖ πράττειν) – il tutto in netto contrasto con la «felicità» al livello degli impotenti, degli oppressi, degli esulcerati da sentimenti velenosi e astiosi, in cui essa si presenta in sostanza come narcosi, stordimento, quiete, pace, «sabbath», distensione dell'animo e stiratura delle membra, insomma *in forma passiva*. Mentre l'uomo nobile vive con fiducia e apertura dinanzi a se stesso (γενναῖος, «di nobile nascita», sottolinea la sfumatura «sincero» e ben anche «ingenuo»), l'uomo del *ressentiment* non è né sincero né ingenuo, né con se stesso onesto e diritto. La sua anima *è strabica*; il suo spirito ama gli angoli nascosti, le vie tortuose e le porte segrete, tutto ciò che è celato gli fa l'impressione di essere il *suo* mondo, la *sua* sicurezza, il *suo* ristoro; s'intende del tacere, del non dimenticare, dell'aspettare, del rimpicciolirsi temporaneamente, dell'umiliarsi. Una tale razza di uomini del *ressentiment* sarà necessariamente, alla fine, *più accorta* di una qualsiasi razza aristocratica e inoltre onorerà l'accortezza in tutt'altra misura: cioè come una condizione di esistenza di prim'ordine, mentre per le nature aristocratiche l'accortezza ha facilmente in sé un sottile retrogusto di lusso e di raffinatezza – qui appunto essa è di gran lunga non così essenziale come la perfetta sicurezza funzionale degli istinti regolatori *inconsci* o addirittura una certa mancanza di accortezza, per esempio il valoroso gettarsi allo sbaraglio, sia incontro al pericolo sia incontro al nemico, o quella esaltata subitaneità di collera, amore, venerazione, gratitudine e vendetta, in cui le anime nobili si sono in tutti i tempi riconosciute. Il *ressentiment* dell'uomo nobile stesso, quando si manifesta in lui, si compie e si esaurisce, infatti, in una reazione subitanea, perciò non *avvelena*; d'altra parte non si manifesta affatto in innumerevoli casi in cui per tutti i deboli e gli impotenti è inevitabile. Non poter prendere a lungo sul serio i propri nemici, i propri guai e perfino i propri misfatti – è questo il segno delle nature forti e complete, in cui c'è una sovrabbondanza di forze plastiche, imitative, risanatrici e altresì apportatrici di oblio (un buon esempio di ciò nel mondo moderno è Mirabeau, che non

aveva memoria per insulti e bassezze che si commettevano contro di lui, *e che* non poteva perdonarli per il solo fatto che li dimenticava). Un uomo del genere si scuote appunto di dosso con uno scrollone molti vermi che negli altri fanno il loro nido; solo qui anche è possibile, ammesso che sia in genere possibile sulla terra – il vero «*amore* dei propri nemici». Quanto rispetto per i suoi nemici non ha già un uomo dabbene! – e un tale rispetto è già un ponte verso l'amore... Quegli vuole anzi il suo nemico per sé, come sua distinzione, non sopporta infatti nessun altro nemico se non quello nel quale non ci sia niente da disprezzare e *moltissimo* invece da rispettare! [15] Si pensi per contro al «nemico» così come lo concepisce l'uomo del *ressentiment* – e proprio questa è la sua gesta, la sua creazione: ha concepito «il nemico malvagio», «*il malvagio*», e invero come concetto fondamentale, in base al quale poi si crea inoltre, come immagine speculare e contrapposta, un «buono» – se stesso!...

11

Proprio al contrario dunque che per l'aristocratico, il quale concepisce il concetto fondamentale di «buono» in anticipo e spontaneamente, cioè muovendo da se stesso, e solo su questa base si crea un'idea di «cattivo»! Questo «cattivo» di origine aristocratica e quel «malvagio» attinto dal calderone dell'odio insaziato – la prima una creazione posteriore, un accessorio, una coloritura complementare, il secondo invece l'originale, l'inizio, la vera e propria *gesta* nella concezione di una morale degli schiavi – come sono diverse queste due parole «cattivo» e «malvagio», contrapposte apparentemente allo stesso concetto di «buono»! Ma *non* è lo stesso concetto di «buono». Ci si domandi invece *chi* è veramente «malvagio», nel senso della morale del *ressentiment*. Rispondendo con tutta serietà: *proprio* il «buono » dell'altra morale, proprio il nobile, il potente, il dominatore, solamente colorato, reinterpretato e guardato con l'occhio velenoso del *ressentiment*. Qui noi non vogliamo affatto negare una cosa: chi ha conosciuto quei «buoni» soltanto come nemici, non ha conosciuto, anche, nient'altro che «nemici malvagi», e gli stessi uomini che sono così strettamente tenuti a freno da costume, venerazione,

15. Za, I, «Della guerra e dei guerrieri».

uso, gratitudine e ancor più da reciproca vigilanza, da gelosia *inter pares*, e che d'altra parte si dimostrano tra loro tanto inventivi nel farsi riguardo, nel dominio di sé, nella delicatezza, nella fedeltà, nell'orgoglio e nell'amicizia – non sono, verso l'esterno, là dove comincia l'estraneità, la *terra straniera*, molto di meglio che belve scatenate. Godono lì della libertà da ogni costrizione sociale, si rifanno, allo stato selvaggio, della tensione che dà una lunga clausura e recinzione nella pace della comunità, *regrediscono* nell'innocenza della coscienza dell'animale da preda, come mostri giubilanti, che forse vengono fuori da un'orribile successione di assassinii, incendi, infamie, torture, con una baldanza e un equilibrio spirituale come se si fosse trattato solo di un tiro studentesco, convinti che i poeti avranno ormai per un pezzo qualcosa di nuovo da cantare e da celebrare. Al fondo di tutte queste razze scelte non è da disconoscere l'animale da preda, la splendida *bestia bionda* che si aggira avida di preda e di vittoria; per questo fondo nascosto c'è bisogno di tanto in tanto di uno sfogo, la belva deve di nuovo venir fuori, deve tornare nell'aperta natura – nobiltà romana, araba, germanica, giapponese, eroi omerici, Vichinghi scandinavi – in questo bisogno sono tutte uguali tra loro. Sono le razze aristocratiche che si sono lasciate dietro su tutte le loro orme, dovunque siano andate, il concetto di «barbaro»; anche la loro più alta cultura attesta una consapevolezza e perfino una fierezza di ciò (per esempio quando Pericle dice ai suoi Ateniesi, nella sua famosa orazione funebre: «il nostro ardimento si è aperto la strada in ogni terra e su ogni mare, innalzando dappertutto monumenti imperituri nel bene *e nel male*»[16]). Questo «ardimento» delle razze aristocratiche, pazzo, assurdo, improvviso, il modo in cui si manifesta, l'imprevedibilità, l'inverosimiglianza stessa delle loro imprese – Pericle mette particolarmente in risalto la ῥαθυμία degli Ateniesi[17] – la loro indifferenza e il loro disprezzo per la sicurezza, il corpo, la vita, gli agi, la loro terribile serenità e la profondità del loro piacere per ogni distruggere, in tutte le voluttà della vittoria e della crudeltà – tutto ciò si compendiava, per coloro che ne soffrivano, nell'immagine del «barbaro», del «nemico malvagio», per esempio dei «Goti», dei «Vandali». La profonda, gelida diffidenza che il Tedesco suscita,

16. Cfr. Tucidide, II, 41.
17. Cfr. Tucidide, II, 39.

non appena giunge al potere, anche di nuovo oggigiorno – è ancor sempre una ripercussione di quel terrore inestinguibile con cui l'Europa ha guardato per secoli all'infuriare della bestia bionda germanica (benché tra gli antichi Germani e noi Tedeschi sussista appena una parentela concettuale e ancor meno una parentela di sangue). Ho una volta attirato l'attenzione sull'imbarazzo di Esiodo[18] quando pensò al succedersi delle epoche della civiltà e cercò di esprimerle con l'oro, l'argento e il bronzo; egli non seppe risolvere la contraddizione che gli presentava il mondo magnifico, ma insieme così orrendo, così violento di Omero, altrimenti che facendo di un'epoca due epoche, che poi dispose l'una dopo l'altra – prima l'età degli eroi e dei semidei di Troia e Tebe, così come quel mondo era sopravvissuto nella memoria delle stirpi aristocratiche, che vedevano in esso i loro progenitori; poi l'età del bronzo, così come quello stesso mondo era apparso ai discendenti di coloro che erano stati calpestati, depredati, oltraggiati, trascinati via e venduti: come un'età di bronzo, al modo che si è detto, dura, fredda, crudele, priva di sensibilità e di coscienza, che tutto stritola e lorda di sangue. Posto che fosse vero quel che oggi comunque viene creduto come «verità», che il *senso di ogni cultura* sia appunto di ammansire il predatore «uomo» e farne un animale mite e civilizzato, un *animale domestico*, bisognerebbe indubbiamente considerare come i veri *strumenti della civiltà* tutti quegli istinti di reazione e di *ressentiment*, con l'aiuto dei quali le stirpi aristocratiche insieme con tutti i loro ideali sono state alla fine scornate e sopraffatte; col che a ogni modo non sarebbe ancora detto che nello stesso tempo, anche, i loro *portatori* rappresentano essi stessi la civiltà. Anzi il contrario sarebbe non solo verosimile – no! esso è oggi *evidente*! Questi portatori degli istinti mortificatori e assetati di vendetta, i discendenti di ogni schiavitù europea e non-europea, in particolare di ogni popolazione prearíana – rappresentano il *regresso* dell'umanità! Questi «strumenti della civiltà» sono un obbrobrio per l'uomo, e piuttosto un sospetto, un argomento contro la «civiltà» in genere! Si può avere tutto il diritto di non smettere la paura e di guardarsi dalla bestia bionda che è nel fondo di tutte le razze aristocratiche; ma chi non preferirebbe cento volte temere, se può nello stesso tempo ammirare, che *non* temere, ma senza potersi

18. Esiodo, *Le opere e i giorni*. Cfr. M 189.

poi più liberare dalla vista schifosa dell'uomo malriuscito, immeschinito, rattrappito e avvelenato? E non è questa la *nostra* fatalità? Che cosa fa oggi la *nostra* ripugnanza per «l'uomo»? – giacché noi *soffriamo* per l'uomo, non c'è dubbio. – *Non* la paura, ma, piuttosto il fatto che non abbiamo più niente da temere dall'uomo; che il verminaio «uomo» stia in primo piano e brulichi; che l'«uomo ammansito», l'uomo inguaribilmente mediocre e sgradevole abbia già imparato a sentirsi meta e vertice, senso della storia, «uomo superiore»; anzi che abbia un certo diritto a sentirsi così, in quanto si sente lontano dalla sovrabbondanza di malriusciti, malaticci, estenuati, incartapecoriti, di cui l'Europa comincia a puzzare, e pertanto come qualcosa di almeno relativamente riuscito, di almeno ancora capace di vivere, qualcosa che almeno dice sì alla vita...

12

A questo punto non reprimo un sospiro e un'ultima speranza. Che cos'è proprio per me assolutamente insopportabile? Che cosa ciò di cui soltanto non vengo a capo, che mi fa soffocare e struggere? L'aria cattiva! L'aria cattiva! Che qualcosa di malriuscito venga in mia vicinanza; che io debba odorare le viscere di un'anima malriuscita!...

Che cosa non si sopporta altrimenti di necessità, privazioni, intemperie, infermità, fatica, solitudine? In fondo ci si sbriga di ogni altra cosa, nati come si è per vivere un'esistenza sotterranea e combattente; si finisce sempre col tornare alla luce, si torna sempre a vivere la propria aurea ora di vittoria – e poi si rimane lì, come si è nati, indistruttibili, tesi, pronti a cose nuove, ancora più difficili, più lontane, come un arco che ogni necessità può sempre e solo tendere ancora di più. Ma di tanto in tanto concedetemi – ammesso che vi siano dispensatrici celesti, al di là del bene e del male – uno sguardo, concedetemi uno sguardo solo rivolto unicamente a qualcosa di perfetto, di riuscito-fino-in-fondo, di felice, di possente, di trionfante, in cui vi sia ancora qualcosa da temere! A un uomo che giustifichi *l'*uomo, a un uomo che sia un caso felice complementare e redentore, per amore del quale si possa mantenere *la fede nell'uomo*!... Giacché così stanno le cose: l'immeschinimento e l'appiattimento dell'uomo europeo cela il *nostro* più grande pericolo, dato che questa vista infiacchisce... Oggi noi non vediamo niente che voglia diventare più

grande, abbiamo il presentimento che si andrà sempre ancora più giù, più giù, finché si diventerà più sottili, più bonari, più avveduti, più amanti degli agi, più mediocri, più indifferenti, più cinesi, più cristiani – l'uomo, non v'è dubbio, diventa sempre «migliore»... Qui appunto sta la fatalità dell'Europa – con la paura dell'uomo abbiamo perso anche l'amore per lui, il rispetto per lui, la speranza in lui, anzi la volontà di lui. La vista dell'uomo rende ormai stanchi – che cos'è oggi il nichilismo se non è *questo*?... Noi siamo stanchi *dell'uomo*...

13

Ma torniamo indietro! Il problema, dell'*altra* origine del «buono», del buono come lo ha immaginato l'uomo del *ressentiment*, chiede di essere risolto. Che gli agnelli ne vogliano ai grandi rapaci, non sorprende; ma questo non è un buon motivo per avercela coi grandi rapaci perché si impadroniscono degli agnellini. E se gli agnelli dicono fra loro: «questi rapaci sono cattivi; e chi è rapace il meno possibile, anzi il contrario di esso, un agnello – non è costui buono?» non c'è niente da ridire sull'istituzione di questo ideale, a parte il fatto che i rapaci guarderanno a ciò con un po' di scherno e si diranno forse: «*noi* non ce l'abbiamo affatto con loro, questi bravi agnelli, anzi li amiamo: niente è più saporito di un tenero agnello». Pretendere dalla forza che *non* si estrinsechi come forza, che *non* sia un voler sopraffare, un voler sottomettere, un voler spadroneggiare, una sete di nemici e di resistenze e trionfi, è esattamente così assurdo come pretendere dalla debolezza che si estrinsechi come fortezza. Un *quantum* di forza è appunto un tale *quantum* di istinto, volontà, attività – anzi, non è precisamente nient'altro che questo istinto, questa volontà, questa attività stessi, e solo per un fuorviamento della lingua (e degli errori fondamentali della ragione in essa pietrificati), che intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente, da un «soggetto», può apparire diversamente. Allo stesso modo, infatti, in cui il popolo separa il fulmine dal suo lampeggiare e prende quest'ultimo come un *fare*, come opera di un soggetto che si chiama fulmine, la morale popolare divide parimenti la forza dalle estrinsecazioni della forza, come se dietro il forte ci fosse un sostrato indifferente che *avesse la libertà* di estrinsecare o no la forza. Ma un tale sostrato non c'è; non c'è nessun «essere» dietro il fare, agire, divenire; «l'autore del fare» è soltanto aggiunto al fare – il fare è tutto. Il po-

polo raddoppia in fondo il fare, quando fa lampeggiare il fulmine, questo è un far-fare; pone lo stesso accadimento prima come causa e poi ancora una volta come suo effetto. Gli scienziati non fanno meglio quando dicono: «la forza muove, la forza causa» e cose simili – tutta la nostra scienza sta ancora, nonostante tutta la sua freddezza, la sua libertà dai sentimenti, sotto la seduzione della lingua e non si è sbarazzata di questi infanti supposti, i «soggetti» (l'atomo è per esempio un tale infante supposto e così anche la kantiana «cosa in sé»). Perché stupirsi poi se le passioni rintuzzate della vendetta e dell'odio, che covano sotto la cenere, sfruttano questa credenza a proprio vantaggio e in fondo, anzi, non mantengono in piedi nessun'altra credenza con più fervore che quella secondo la quale *il forte è libero* di essere debole e il rapace è libero di essere agnello? Con ciò, infatti, acquistano per sé il diritto di *imputare* al rapace di essere rapace... Se gli oppressi, i calpestati, i conculcati si esortano, con l'astuzia vendicativa dell'impotenza: «Siamo diversi dai malvagi, cioè buoni! E buono è chiunque non opprime, non ferisce nessuno, non aggredisce, non si vendica, rimette la vendetta a Dio, si tiene come noi nascosto, evita tutto ciò che è male, e chiede in genere poco alla vita, come noi, pazienti, umili e giusti» – ciò significa in realtà, ascoltato freddamente e senza pregiudizi, nient'altro che: «Noi deboli siamo deboli e basta; è bene che non facciamo niente *per cui non siamo forti abbastanza*» – ma questo aspro stato di cose, quest'accortezza di infimo ordine, che hanno perfino gli insetti (i quali fanno finta di essere morti per non far nulla «di troppo» in presenza di un grave pericolo), si è paludata, grazie a quell'arte da falsari e a quella mendacità con se stessa che sono tipiche dell'impotenza, con la pompa della virtù che rinuncia tace e aspetta, quasi che la debolezza stessa del debole – ossia la sua *essenza*, gli effetti di questa, tutta la sua realtà unica inevitabile e irredimibile – fosse un agire deliberato, qualcosa di voluto, di scelto, una *gesta*, un *merito*. Questa specie d'uomo ha *bisogno* di credere, per un istinto di conservazione, di affermazione di sé in cui ogni menzogna suole santificarsi, al «soggetto» indifferente con libertà di scelta. Il soggetto (o, per parlare in modo più popolare, l'*anima*) è stato forse finora il migliore articolo di fede sulla terra, perché ha reso possibile alla maggioranza dei mortali, ai deboli e agli oppressi di ogni specie, quel sublime autoinganno che consiste nell'interpretare la debolezza stessa come libertà, il suo essere così e così come *merito*.

14

– Vuole qualcuno guardare un po' giù, in fondo al segreto di come si *fabbricano gli ideali* sulla terra? Chi ne ha il coraggio?... Suvvia! Qui la vista è aperta su questo oscuro laboratorio. Aspetti ancora un momento, mio signor Curiosone e Scavezzacollo: Il Suo occhio si deve prima abituare a questa falsa luce cangiante... Ecco! Basta! Parli adesso! Che cosa si svolge là sotto? Dica quel che vede, uomo della perigliosissima curiosità – adesso sono *io* quello che ascolta.

– «Io non vedo niente, ma sento tanto più. È un cauto maligno sommesso bisbigliare e un confuso sussurrare che viene da tutti gli angoli e cantucci. Mi sembra che si menta; una zuccherosa mitezza è rappresa a ogni suono. La debolezza dev'essere trasformata in *merito*, non v'è dubbio – al riguardo le cose stanno così come ha detto Lei».

– Avanti!

– «e l'impotenza che non si vendica, in "bontà"; la bassezza spaurita in "umiltà"; la sottomissione di fronte a quelli che si odiano, in "obbedienza" (cioè verso uno di cui dicono che comandi l'obbedienza – lo chiamano Dio). L'inoffensività del debole, la vigliaccheria stessa, di cui egli è ricco, il suo stare alla finestra, il suo inevitabile dover aspettare si rivestono qui di buoni nomi, come "pazienza", si chiamano magari anche *la* virtù; il non potersi vendicare diventa il non volersi vendicare e forse addirittura il perdono ("giacché *essi* non sanno quel che fanno[19] – soltanto noi lo sappiamo, quel che *essi* fanno!"). Si parla anche dell'"amore verso i propri nemici"[20] – e intanto si suda»[21].

– Avanti!

– «Sono miserabili, non v'è dubbio, tutti questi bisbigliatori e falsari rincantucciati, pur standosene accovacciati al calduccio tra loro – ma mi dicono che la loro miseria sarebbe un'elezione e una distinzione di Dio, che si battono i cani che si amano di più; che forse questa miseria è anche una preparazione, una prova, un ammaestramento, che forse è ancora di più – qualcosa che un giorno sarà ricompensato e ripagato con enormi interessi in oro, anzi in felicità. E questo lo chiamano "la beatitudine"».

– Avanti!

19. Cfr. *Luca*, 23, 34.
20. Cfr. *Matteo*, 5, 44. Cfr. anche JGB 216.
21. Cfr. Za, II, «Dei dotti».

– «Adesso mi danno a intendere che non soltanto essi sono migliori dei potenti, dei signori della terra, di cui devono leccare gli sputi (*non* per paura, assolutamente non per paura! bensì perché Dio comanda di rispettare ogni autorità)[22] – che non soltanto essi sono migliori ma anche "stanno meglio", in ogni caso un giorno staranno meglio. Ma basta, basta! Non lo sopporto più. Aria cattiva! Aria cattiva! Questo laboratorio dove si *fabbricano gli ideali*, mi sembra, puzza di nient'altro che bugie».

– No! Ancora un momento! Non ha detto ancora niente del capolavoro di questi negromanti che ricavano biancore, latte e innocenza da tutto ciò che è nero. Non ha notato a che punto arriva la loro perfezione nel raffinare, il loro arditissimo, finissimo, mendacissimo tocco d'artista? Faccia attenzione! Queste bestie del sottosuolo sature di vendetta e di odio – che cosa fanno precisamente di questa vendetta e di quest'odio? Ha mai sentito queste parole? Le verrebbe mai in mente, se stesse soltanto alle loro parole, di trovarsi fra nient'altro che uomini del *ressentiment*?...

– «Capisco, riapro le orecchie (ahi, ahi, ahi! e mi *turo* il naso). Soltanto adesso sento quello che essi hanno già detto tanto spesso: "Noi buoni – *noi siamo i giusti*". Ciò che vogliono, non lo chiamano vendetta, bensì "il trionfo della *giustizia*"; ciò che odiano, non è il loro nemico, no! Essi odiano la "*stortura*", l'"empietà"; ciò che credono e sperano, non è la speranza della vendetta, l'ebbrezza della dolce vendetta ("più dolce del miele" la chiamava già Omero)[23], bensì la vittoria di Dio, del Dio *giusto* sugli empi; ciò che a loro resta da amare sulla terra non sono i loro fratelli nell'odio, bensì i loro "fratelli nell'amore"[24], come dicono, tutti i buoni e giusti della terra».

– E come chiamano ciò che serve loro da consolazione contro tutti i dolori della vita – la loro fantasmagoria dell'anticipata beatitudine futura?

– «Come? Ho sentito bene? Lo chiamano "il giudizio universale", l'avvento del *loro* regno, del "regno di Dio" – e nel frattempo vivono "nella fede", "nell'amore", "nella speranza"[25]».

– Basta, basta!

22. Cfr. PAOLO, *Epistola ai Romani*, 13, 1.
23. Cfr. *Iliade*, XVIII, v. 109.
24. Cfr. PAOLO, *Epistola prima ai Tessalonicensi*, 3, 12.
25. Cfr. PAOLO, *Epistola prima ai Tessalonicensi*, 1, 3.

15

Nella fede in che cosa? Nell'amore per che cosa? Nella speranza di che cosa? Questi deboli, cioè, vogliono essere una buona volta anch'*essi* i forti, non vi è dubbio, una buona volta deve venire anche il *loro* «regno» – fra loro si chiama semplicemente «il regno di Dio», come si è detto. Si è infatti in tutto così umili! Già solo per fare esperienza di *ciò* si ha bisogno di vivere a lungo, oltre la morte – anzi, si ha bisogno della vita eterna per potersi rifare eternamente nel «regno di Dio» di questa vita terrena vissuta «nella fede, nell'amore e nella speranza». Rifarsi di che cosa? Rifarsi in che modo?... Dante si sbagliò, mi sembra, grossolanamente quando, con un'ingenuità terrificante, pose sulla porta del suo inferno quell'iscrizione: «fecemi l'eterno amore»[26] – sulla porta del paradiso cristiano e della sua «eterna beatitudine» potrebbe comunque stare con miglior diritto l'iscrizione «fecemi l'eterno *odio*»[27] – sempreché una verità possa stare sulla porta di una menzogna! Giacché *che cosa* è la beatitudine di quel paradiso?... Forse potremmo già indovinarlo; ma è meglio che ci venga attestato esplicitamente da un'autorità da non sottovalutare in queste cose, Tommaso d'Aquino, il grande maestro e santo. «*Beati in regno coelesti*», dice mite come un agnello, «*videbunt poenas damnatorum*, ut beatitudo illis magis complaceat»[28]. O, se lo si vuol sentire in un tono più forte, per esempio sulla bocca di un padre della Chiesa trionfante, che sconsigliò ai suoi cristiani le crudeli voluttà degli spettacoli pubblici (e perché poi?) «La fede ci offre invero molto di più – egli dice, *de spectac. c.* 29 sgg. – *cose molto più forti*; grazie alla redenzione ci sono offerte infatti tutt'altre gioie; in luogo degli atleti abbiamo i nostri màrtiri; se vogliamo sangue, ebbene, abbiamo il sangue di Cristo... Ma cosa non ci attende nel giorno del suo ritorno, del suo trionfo!» – e poi così prosegue, il visionario in estasi: «*At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus judicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi vetustas et tot ejus nativitates*

26. Cfr. DANTE, *Divina Commedia*, Inferno, III, vv. 5-6: «Fecemi la divina potestate, / La somma sapienza e il primo amore».

27. Forse Nietzsche sapeva che Chamfort aveva detto che avrebbe messo volentieri sulla porta del paradiso il verso che Dante ha messo su quella dell'inferno: «Lasciate ogni speranza voi ch'entrate».

28. I beati nel regno dei cieli vedranno le pene dei dannati acciocché maggiore sia la loro beatitudine. TOMMASO d'AQUINO, *Comment. Sentent.* IV, L, 2, 4, 4.

uno igne haurientur. Quae tunc spectaculi latitudo! Quid admirer! Quid rideam! Ubi gaudeam! Ubi exultem, *spectans tot et tantos* reges, *qui in coelum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescentes! Item praesides* (i governatori delle province) *persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra Christianos liquescentes! Quos propterea sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagrantibus erubescentes, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant! Etiam poëtas non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes! Tunc magis tragoedi audiendi, magis scilicet vocales* (che stanno meglio a voce, urlatori ancor più cattivi) *in sua propria calamitate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem; tunc spectandus auriga in flammea rota totus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in igne jaculati, nisi quod ne tunc quidem illos velim vivos, ut qui malim ad eos potius conspectum* insatiabilem *conferre, qui in dominum desaevierunt. "Hic est ille, dicam, fabri aut quaestuariae filius* (come mostra tutto quel che segue e in particolare questa designazione della madre di Gesù tratta dal Talmud, da qui in poi Tertulliano si riferisce agli Ebrei), *sabbati destructor, Samarites et daemonium habens. Hic est, quem a Juda redemistis, hic est ille arundine et colaphis diverberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut resurrexisse dicatur vel hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur." Ut talia spectes*, ut talibus exultes, *quis tibi praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitate praestabit? Et tamen haec jam habemus quodammodo* per fidem *spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculis vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt?* (I. Cor. 2, 9) *Credo circo et utraque cavea* (prima e quarta fila o, secondo altri, scena comica e tragica) *et omni stadio gratiora»* [a].

a. «Ma vi sono ancora altri spettacoli, quel giorno del giudizio, ultimo e perpetuo, quel giorno inatteso per i popoli, quel giorno deriso, quando da un solo fuoco saranno divorate una così lunga esistenza del mondo e tante sue generazioni. Quale ampiezza avrà allora lo spettacolo! *Quali meraviglie vedrò! Di che cosa riderò! Laggiù godrò! Laggiù esulterò*, osservando tanti e tanto grandi re – che si proclamava fossero assunti in cielo – lamentarsi in profondità tenebrose assieme allo stesso Giove e agli stessi loro spettatori! Guardando del pari i presidi, persecutori del nome del Signore, che si struggono in fiamme più crudeli di quelle mediante cui essi stessi infierirono con

schemo contro i cristiani! e inoltre quei sapienti filosofi, arrossati dal fuoco di fronte ai discepoli che ardono insieme a loro, discepoli che erano stati da loro persuasi che nulla spetta a Dio, e ai quali era stata data da loro l'assicurazione che le anime non esistono oppure che non ritorneranno ai corpi primitivi! Osservando anche i poeti palpitare non già di fronte al tribunale di Radamanto o di Minosse, ma di fronte al tribunale di un impensato Cristo! Allora si ascolteranno meglio i tragedi, che stanno meglio a voce riguardo alle loro proprie sventure; allora si dovranno conoscere gli istrioni, resi assai più disinvolti dal fuoco; allora sarà da guardare l'auriga, tutto ardente nella ruota fiammeggiante, allora saranno da contemplare gli atleti, mentre scagliano il giavellotto non nelle palestre ma nel fuoco, senonché neppure allora vorrei questi spettacoli [leggendo *visos* invece di *vivos*], in quanto preferirei offrire piuttosto una visione che *non saziasse* a coloro che incrudelirono contro il Signore. "Ecco", dirò, "il figlio dell'artigiano e della prostituta, il distruttore del sabato, il Samaritano, colui che ha il demonio. Ecco colui che compraste da Giuda, ecco colui che fu percosso con la canna e con i pugni, che fu infamato con gli sputi, cui fu dato da bere fiele e aceto. Ecco colui che i discepoli sottrassero di nascosto, affinché si dicesse che era risorto, oppure colui che un giardiniere tirò giù, perché le sue lattughe non fossero danneggiate dalla grande affluenza di gente che passava e ripassava". La vista di tali spettacoli, la possibilità di *esultare per tali cose*, quale pretore o console o questore o sacerdote riuscirà a offrirtela con la sua liberalità? E tuttavia queste cose, rievocate dall'immaginazione dello spirito, in qualche modo già le possediamo *mediante la fede*. Del resto quali sono quelle cose, che né l'occhio ha veduto né l'orecchio ha udito né si sono innalzate nel cuore dell'uomo? Credo che siano più gradite del circo, della scena comica e tragica, e di tutto ciò che si vede nello stadio».

Per fidem: così sta scritto.

16

Veniamo alla conclusione. I due *opposti* valori «buono e cattivo», «bene e male» hanno combattuto sulla terra una terribile lotta lunga millenni; e per quanto sia certo anche che da molto tempo il secondo predomina, non mancano, ancora adesso, luoghi in cui la lotta viene proseguita con esito incerto. Si potrebbe dire addirittura che essa sia stata frattanto portata sempre più in alto e sia pertanto diventata sempre più profonda, sempre più spirituale: sicché oggi non v'è forse nessun segno più decisivo di «*natura superiore*», di natura più spirituale, dell'essere divisi in tal senso ed essere ancora realmente un campo di battaglia per tali contrapposizioni. Il simbolo di questa lotta, scritto in caratteri che sono rimasti finora leggibili al di là di tutta la storia umana, è «Roma contro la Giudea, la Giudea contro Roma» – non c'è stato finora nessun avvenimento più grande di *questa* lotta, della sollevazione di *questo* problema, di *questa* con-

trapposizione di mortale inimicizia. Roma sentì nell'Ebreo qualcosa come la contronatura stessa, per così dire il *monstrum* agli antipodi di se stessa; a Roma l'Ebreo era considerato «*convinto* di odio contro l'intero genere umano»[29]: a ragione, finché si ha il diritto di collegare la salvezza e l'avvenire del genere umano alla signoria assoluta dei valori aristocratici, dei valori romani. Che cosa invece hanno sentito gli Ebrei verso Roma? Lo si indovina da mille segni; ma basta richiamarsi ancora una volta alla memoria l'Apocalisse giovannea, questa caoticissima di tutte le invettive scritte che la vendetta ha sulla coscienza (non si sottovaluti del resto la profonda consequenzialità dell'istinto cristiano, quando proprio su questo libro dell'odio scrisse il nome del discepolo dell'amore, lo stesso a cui attribuì il vangelo dell'esaltazione innamorata – in ciò si annida una parte di verità, nonostante tutta la falsificazione letteraria che può essere stata a tal fine necessaria). I Romani erano infatti i forti e aristocratici, quali più forti e più aristocratici non sono finora mai esistiti sulla terra, anzi non sono stati mai neanche sognati; ogni loro reliquia, ogni loro iscrizione esalta, sempreché si capisca *che cosa* scrive in esse. Gli Ebrei invece erano quel popolo sacerdotale del *ressentiment* per eccellenza, nel quale albergava una genialità morale-popolaresca senza pari. Si provi a confrontare quei popoli con doti affini, per esempio i Cinesi o i Tedeschi, con gli Ebrei, per sentire che cosa è di primo e che cosa di quinto ordine. Chi di loro ha vinto per il momento, Roma o la Giudea? Ma non c'è il minimo dubbio: si consideri soltanto davanti a chi ci si inchina oggi nella stessa Roma come davanti al compendio di tutti i valori supremi – e non solo a Roma bensì su quasi metà della terra, dovunque l'uomo sia stato addomesticato o voglia esserlo – *davanti a tre Ebrei*, come si sa, e a un'Ebrea (davanti a Gesù di Nazareth, al pescatore Pietro, al tessitore di tappeti Paolo e alla madre del suddetto Gesù, chiamata Maria). È questo molto degno di nota: senza alcun dubbio, Roma ha dovuto soccombere. Certamente ci fu nel Rinascimento un risveglio splendido e tremendo dell'ideale classico, del modo aristocratico di valutare tutte le cose: Roma stessa si muoveva, come uno ridestato dalla catalessi, sotto la pressione della nuova Roma giudaizzata costruita sopra l'antica, che aveva l'aspetto di una sinagoga ecumenica e si chiamava «Chiesa»; ma subito trion-

29. TACITO, *Annali*, XV, 44.

fò di nuovo la Giudea, grazie a quel movimento di *ressentiment* fondamentalmente plebeo (tedesco e inglese) che si chiama Riforma, con l'aggiunta di ciò che non poteva non conseguirne, la restaurazione della Chiesa – la restaurazione anche dell'antica quiete sepolcrale della Roma classica. In un senso perfino più decisivo e più profondo di allora, la Giudea si impose di nuovo sull'ideale classico con la rivoluzione francese; l'ultima aristocrazia politica che rimanesse in Europa, quella dei secoli decimosettimo e decimottavo *francesi*, crollò sotto gli istinti del *ressentiment* popolare – non si sentì mai sulla terra un giubilo più grande, un entusiasmo più fragoroso! È vero che nel bel mezzo di ciò accadde la cosa più enorme, più inaspettata: l'*incarnazione* dell'antico ideale stesso apparve, con magnificenza inaudita, davanti agli occhi e alla coscienza dell'umanità – e ancora una volta, di fronte alla vecchia, menzognera parola d'ordine del *ressentiment*, quella del *primato dei più*; di fronte alla volontà di scadimento, di abiezione, di livellamento, di abbassamento e di tramonto dell'uomo, risuonò più forte, più semplice e più incisiva che mai la terribile ed esaltante parola d'ordine contraria, quella del *primato dei meno*! Come un'ultima indicazione dell'*altra via*, apparve Napoleone, l'uomo più singolare e tardivo che vi sia mai stato, e con lui la personificazione del problema dell'*ideale aristocratico in sé* – si rifletta bene a *quale* problema sia Napoleone, questa sintesi di *bruto* e di *superuomo*...

17

Era con ciò finita? Era con ciò riposto *ad acta* per tutti i tempi quel massimo di tutti i contrasti ideali? O solo aggiornato, aggiornato per un'epoca lontana?... Non ci dovrebbe essere un giorno, quando che fosse, un divampare dell'antico incendio molto più terribile, preparato molto più a lungo? E ancor più: non sarebbe proprio *questo* da desiderare con tutte le forze? anzi da volere? anzi da favorire?... Chi a questo punto comincia, come i miei lettori, a riflettere, a continuare a pensare, difficilmente ne verrà presto a capo – motivo sufficiente per me per venirne io stesso a capo, presumendo che da un buon pezzo sia diventato chiaro abbastanza quel che *voglio*, quel che voglio proprio con quella pericolosa parola d'ordine che sta scritta sopra il mio ultimo libro: «*Al di là del bene e del male*»... Ciò perlomeno *non* significa «Al di là del buono e del cattivo»...

NOTA. Colgo l'occasione offertami da questa dissertazione per esprimere pubblicamente e formalmente un auspicio che è stato finora da me esternato solo in colloqui occasionali con dotti: che cioè qualche facoltà di filosofia si renda benemerita istituendo una serie di concorsi accademici per la promozione di studi sulla *storia della morale*. Forse questo libro servirà a dare un energico impulso proprio in tale direzione. In merito a una possibilità del genere si propone la questione che segue; essa merita altrettanto l'attenzione dei filologi e degli storici che quella dei veri e propri studiosi di filosofia di professione.

«Quali indicazioni fornisce la scienza
linguistica e in particolare la ricerca
etimologica per la storia dell'evoluzione
dei concetti morali?»

D'altra parte è certo altrettanto necessario acquisire per questi problemi (del *valore* delle valutazioni sinora invalse) la partecipazione dei fisiologi e dei medici; dove può essere lasciato ai filosofi specializzati di fungere anche in questo singolo caso da intercessori e intermediari, una volta che siano riusciti, in complesso, a trasformare il rapporto originariamente così spinoso, così diffidente, tra filosofia, fisiologia e medicina, nello scambio più amichevole e fecondo. In realtà, tutte le tavole dei valori, tutti i «tu devi» studiati dalla storia e dalla ricerca etnologica, hanno bisogno in primo luogo di essere illuminati e interpretati dalla *fisiologia*, in ogni caso ancor prima che dalla psicologia; tutti parimenti attendono una critica da parte della scienza medica. La questione: quale *validità* ha questa o quella tavola di valori e «morale»? dovrà essere posta nelle prospettive più diverse; specialmente la questione: «valida *per quale fine?*» non si potrà mai interpretare con abbastanza sottigliezza. Qualcosa, per esempio, che avesse evidentemente valore ai fini della maggiore capacità di durata possibile di una razza (o del potenziamento delle sue forze di adattamento a un determinato clima o della conservazione del maggior numero), non avrebbe assolutamente lo stesso valore qualora si trattasse magari di formare un tipo più forte. Il bene dei più e il bene dei meno sono, in fatto di valore, punti di vista opposti; ritenere il primo già *in sé* superiore, lasciamolo all'ingenuità dei biologi inglesi... *Tutte* le scienze devono ormai preparare il compito futuro del filosofo: questo compito inteso nel senso che il filosofo deve risolvere il *problema del valore*, che egli deve determinare la *gerarchia dei valori*.

SECONDA DISSERTAZIONE

«COLPA», «CATTIVA COSCIENZA» E SIMILI

1

Allevare un animale che *possa fare promesse* – non è esattamente questo il compito paradossale che la natura si è assegnata riguardo all'uomo? non è questo il vero e proprio problema *dell'*uomo? ... Che poi questo problema sia in alto grado risolto, è qualcosa che apparirà tanto più sorprendente a chi sappia pienamente apprezzare la forza che opera in senso contrario, quella della *dimenticanza*. La dimenticanza non è una mera *vis inertiae*, come credono i superficiali; è invece una facoltà di inibizione attiva, positiva nel senso più rigoroso, a cui è da ascrivere il fatto che qualunque cosa sia da noi vissuta, sperimentata, accolta in noi, non penetri, nella fase della digestione (la si potrebbe chiamare «psichicizzazione»), nella nostra coscienza più dell'intero ramificato processo con cui si svolge la nostra alimentazione corporea, la cosiddetta «assimilazione». Chiudere temporaneamente le porte e finestre della coscienza; rimanere indisturbati dal rumore e dalla lotta con cui gli organi servizievoli del mondo sottocutaneo operano in collaborazione o in opposizione tra loro; un po' di calma, un po' di *tabula rasa* della coscienza, affinché si rifaccia posto per il nuovo, soprattutto per le funzioni e i funzionari nobili, per il governare, prevedere, predeterminare (giacché il nostro organismo è strutturato oligarchicamente) – è questa l'utilità, come si è detto, della dimenticanza attiva: una guardiana per così dire, una custode dell'ordine spirituale, della pace, dell'etichetta; e con ciò si vede subito in che senso non potrebbe esserci nessuna felicità, nessuna serenità, nessuna speranza, nessun orgoglio e nessun *presente* senza dimenticanza. La persona in cui questo meccanismo inibitorio viene danneggiato e si interrompe, può essere paragonata (e non solo paragonata) a un dispeptico, non arriva «a capo» di nulla... Questo stesso animale necessariamente oblioso, in cui il dimenticare rappresenta una forza, una forma di *robusta* salute, ha

poi sviluppato in sé una facoltà contraria, una memoria con l'aiuto della quale la dimenticanza viene in certi casi sospesa – nei casi cioè in cui bisogna fare promesse; quindi nient'affatto un mero passivo non poter più liberarsi dell'impressione una volta registrata, non la mera indigestione per una parola una volta ipotecata, di cui non ci si sbarazza più, bensì un attivo non *voler* più liberarsi, un continuare e continuare a volere ciò che si è una volta voluto, una vera e propria *memoria della volontà*; sicché tra l'originario «io voglio», «io farò» e l'effettivo scaricarsi della volontà, il suo *atto*, possa senz'altro frapporsi un mondo di cose, circostanze e anche volizioni nuove, estranee, senza che questa lunga catena della volontà si spezzi. Ma che cosa non presuppone ciò! Quanto non deve aver prima imparato l'uomo, per poter in tal modo disporre in anticipo del futuro, a separare l'accadere necessario dall'accidentale, a pensare causalmente, a vedere e a anticipare ciò che è lontano come presente, a stabilire con sicurezza che cosa è fine e che cosa mezzo a esso, a saper in genere calcolare, valutare – quanto non deve a tal fine essere diventato anzitutto *calcolabile, regolare e necessario* l'uomo stesso, anche per se medesimo, onde farsi un'idea di sé, per poter infine in tal maniera rispondere di sé *in quanto avvenire*, come fa uno che promette.

2

Questa appunto è la lunga storia dell'origine della *responsabilità*. Il suddetto compito di allevare un animale che possa fare promesse implica, come abbiamo già visto, quale condizione e preparazione, il compito più immediato di *rendere* anzitutto l'uomo, fino a un certo grado, necessario, uniforme, uguale tra gli uguali, regolare e per conseguenza calcolabile. L'enorme lavoro di quella che è stata da me chiamata «eticità dei costumi» (cfr. *Aurora, pp.* 7, 13 e 16)[1] – il vero e proprio lavoro dell'uomo su se stesso nel periodo più lungo del genere umano, tutto il suo lavoro *preistorico*, ha in ciò il suo senso, la sua grande giustificazione, per quanta durezza, tirannia, ottusità e idiozia sia insita in esso. Con l'aiuto dell'eticità dei costumi e della camicia di forza sociale, l'uomo fu *reso* realmente calcolabile.

1. Cfr. M 9, 14, 16.

Se invece ci mettiamo alla fine dell'enorme processo, là dove l'albero matura infine i suoi frutti, dove la società e l'eticità dei costumi portano infine alla luce ciò *per cui* esse erano soltanto i mezzi: troviamo allora come il frutto più maturo del suo albero l'*individuo sovrano*, l'individuo uguale solo a se stesso, nuovamente emancipatosi dall'eticità dei costumi, autonomo e sovraetico (giacché «autonomo» ed «etico» si escludono), insomma l'uomo dalla lunga, indipendente volontà propria, che *può fare promesse* – e in lui un'orgogliosa consapevolezza, palpitante in tutti i muscoli, di *ciò* che così è stato infine raggiunto ed è divenuto in lui carne e sangue, una vera e propria coscienza di potenza e di libertà, un senso di compimento dell'uomo in genere. Questo individuo liberato, che *può* realmente promettere, questo signore della volontà *libera*, questo sovrano – come potrebbe egli non sapere quale superiorità gli viene da ciò su tutto quanto non può fare promesse e dare garanzie per se stesso, quanta fiducia, quanta paura e venerazione suscita – egli «*merita*» tutt'e tre le cose – e come a lui viene data necessariamente in mano, con questa signoria sopra di sé, anche la signoria sopra le circostanze, sopra la natura e tutte le creature di volontà più corta e meno affidabili? L'uomo «libero», il possessore di una volontà lunga e incrollabile, ha in questo possesso anche la sua *misura di valore*; guardando agli altri a partire da sé, rispetta o disprezza; e con la stessa necessità con cui rispetta i suoi pari, i forti e fidati (coloro che *possono* fare promesse) – quindi chiunque faccia promesse come un sovrano: con difficoltà, di rado, lentamente; che lesini la sua fiducia, che la accordi come segno di *distinzione*, che dia la sua parola come qualcosa su cui si può fare affidamento perché egli si sa abbastanza forte da mantenerla perfino contro i casi avversi, perfino «contro il destino» – con questa stessa necessità egli terrà pronto il suo calcio per i macilenti levrieri che promettono senza che sia loro dato di farlo, e la sua sferza per il menzognero che viene meno alla sua parola già nel momento in cui l'ha sulle labbra. L'orgoglioso sapere dello straordinario privilegio della *responsabilità*, la consapevolezza di questa rara libertà, di questo potere su se stesso e sul destino è penetrato in lui fin nelle sue intime profondità divenendo istinto, istinto dominante – come lo chiamerà, questo istinto dominante, ammesso che senta in sé il bisogno di trovare una parola per esso? Ma non v'è dubbio: quest'uomo sovrano lo chiamerà la sua *coscienza*...

3

La sua coscienza?... Si può capire già in anticipo che il concetto di «coscienza», che incontriamo qui nella sua configurazione più alta, quasi inquietante, ha già dietro di sé una lunga storia e metamorfosi. Poter rispondere di sé e con orgoglio, dunque anche *poter dire sì* a se stessi – è questo, come si è detto, un frutto maturo, ma anche un frutto *tardivo* – e quanto non ha dovuto questo frutto pendere dall'albero aspro e acerbo! E per un tempo ancora più lungo, di un tale frutto non si è potuto vedere un bel niente – nessuno avrebbe potuto prometterlo, per quanto certamente tutto nell'albero fosse preparato e crescesse proprio per produrlo! «Come si crea una memoria nell'animale uomo? Come si inculca, in questo intelletto del momento[2] in parte ottuso, in parte sventato, in questa dimenticanza fatta carne, qualcosa in modo che vi rimanga presente?»... Questo antichissimo problema non è stato risolto, come si potrebbe pensare, esattamente con risposte e mezzi delicati; forse addirittura in tutta la preistoria dell'uomo non v'è niente di più terribile e sinistro della *sua mnemotecnica*. «Si incide a fuoco qualcosa perché rimanga nella memoria; solo ciò che non cessa *di far male* rimane nella memoria» – è questo un principio della più antica (purtroppo anche più longeva) psicologia sulla terra. Si potrebbe dire perfino che, dovunque vi siano ancor oggi sulla terra solennità, gravità, mistero e tinte fosche, nella vita di uomo e popolo, *si fa ancora sentire* qualcosa della terribilità con cui prima si facevano promesse, si davano pegni, si facevano voti dappertutto sulla terra: il passato, il passato più lungo profondo e duro, alita su di noi e zampilla dentro di noi, quando ci facciamo «gravi». Non andò mai senza sangue, martìri e sacrifici, quando l'uomo ritenne necessario farsi una memoria; i più orribili sacrifici e pegni (fra cui sono da annoverare i sacrifici dei primogeniti), le mutilazioni più sconce (per esempio le castrazioni), i rituali più crudeli di tutti i culti religiosi (e tutte le religioni sono nel loro ultimo fondo sistemi di crudeltà) – tutto ciò ha avuto origine in quell'istinto che ha visto nel dolore l'ausilio più potente della mnemonica. In un certo senso vi appartiene tutto l'ascetismo; un paio di idee devono essere rese inestinguibili, onnipresenti, indimen-

2. Allusione alla *mens momentanea* di Leibniz?

ticabili, «fisse», affinché tutto il sistema nervoso e intellettuale sia ipnotizzato da queste «idee fisse» – e le procedure e forme di vita ascetiche sono mezzi per liberare tali idee dalla concorrenza con tutte le altre idee, per renderle «indimenticabili». Quanto più l'umanità stava male «a memoria», tanto più terribile è stato sempre l'aspetto dei suoi usi; la durezza del diritto penale in particolare fornisce un criterio per stabilire quanto essa dovette faticare per vincere la dimenticanza e tener *presenti* in questi schiavi della passione e brama del momento un paio di esigenze primordiali della convivenza sociale. Noi Tedeschi non ci consideriamo certo un popolo particolarmente crudele e duro di cuore, e ancor meno degli spensierati che vivono alla giornata; ma basta far attenzione ai nostri antichi ordinamenti penali, per rendersi conto di quanta fatica ci vuole al mondo per allevare un «popolo di pensatori» (voglio dire: *il* popolo d'Europa in mezzo al quale si può ancor oggi trovare il massimo di fiducia, serietà, mancanza di gusto e oggettività, e che con queste qualità ha il diritto di allevare ogni specie di mandarini in Europa). Questi Tedeschi si sono creati, con mezzi terribili, una memoria per dominare i loro fondamentali istinti plebei e la loro brutale rozzezza. Si pensi alle antiche pene tedesche, per esempio alla lapidazione (già la saga fa cadere la macina sulla testa del colpevole), al supplizio della ruota (l'invenzione e specialità più caratteristica del genio tedesco nel regno delle pene!), all'impalare, al far lacerare o calpestare dai cavalli (lo «squartamento»), alla bollitura del delinquente in olio o vino (ancora nel quattordicesimo e quindicesimo secolo), al popolare scorticamento («scuoiamento»), all'asportazione di carne dal petto; e ben anche al malfattore che veniva spalmato di miele e abbandonato alle mosche nel sole cocente[3]. Con l'ausilio di tali immagini e procedimenti, si finisce col trattenere nella memoria cinque o sei «io non voglio», in relazione ai quali si è fatta la propria *promessa*, per vivere fra le comodità della società – e veramente! con l'aiuto di questa specie di memoria si giunse infine «alla ragione»! Ah, la ragione, la gravità, il dominio delle passioni, tutta questa cosa fosca che si chiama riflessione, tutti questi privilegi e

3. Questi supplizi sono tratti da ALBERT HERMANN POST, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis* (Elementi per la fondazione di una scienza generale del diritto sulla base dell'etnologia comparata), Oldenburg, 1880.

pezzi da parata dell'uomo: come si sono fatti pagare cari! Quanto sangue e orrore c'è sul fondo di tutte le «cose buone»!...

4

Ma com'è venuta al mondo, poi, quell'altra «cosa fosca», la coscienza di colpa, tutta la «cattiva coscienza»? E con ciò ritorniamo ai nostri genealogisti della morale. Detto ancora una volta – o non l'ho detto ancora affatto? – essi non servono a niente. Un'esperienza propria, meramente «moderna», lunga cinque spanne; nessun sapere, nessuna volontà di sapere circa il passato; ancor meno un istinto storico, una «seconda vista» proprio qui necessaria – e nondimeno si danno da fare con la storia della morale. Ciò è destinato a finire, com'è giusto, con risultati che stanno con la verità in un rapporto non di semplice ritrosia. Si sono mai sognati, questi odierni genealogisti della morale, anche solo lontanamente che per esempio il concetto morale fondamentale di «colpa» ha avuto origine dal materialissimo concetto di «debito»?[4] O che la pena come *retribuzione* si è sviluppata del tutto in disparte da ogni presupposto sulla libertà o illibertà del volere? – e ciò fino al punto che c'è invece bisogno sempre prima di un alto grado di umanizzazione affinché l'animale «uomo» cominci a fare quelle distinzioni molto più primitive di «intenzionale», «negligente», «accidentale», «capace di intendere e volere» e dei loro opposti e a farle valere nella somministrazione della pena? Quel pensiero oggi così a buon mercato e apparentemente così naturale, così inevitabile, che si è ben anche dovuto accollare di spiegare in che modo il senso della giustizia si è manifestato sulla terra, il pensiero che «il delinquente merita castigo *perché* avrebbe potuto agire diversamente», è in effetti una forma raggiunta oltremodo tardi, anzi raffinata del giudicare e del ragionare umano; chi lo trasferisce alle origini commette un errore grossolano sulla psicologia dell'umanità più antica. Per tutto il periodo più lungo della storia umana, *non* si è affatto punito *perché* si è ritenuto l'autore del malfatto responsabile per la sua azione, cioè *non* presupponendo che solo chi è colpevole debba essere punito, bensì, allo stes-

4. In tedesco *Schuld*, al plurale *Schulden*, significa sia colpa sia debito. Ma il singolare è usato più per colpa e il plurale più per debiti. L'unicità del termine favorisce la tesi di Nietzsche.

so modo che i genitori ancor oggi puniscono i figli, per la collera provocata da un danno subito, che si sfoga su chi l'ha provocato – questa collera però tenuta entro limiti e temperata dall'idea che ogni danno ha in qualcosa il suo *equivalente* e può essere veramente indennizzato, magari anche con un *dolore* dell'autore del danno. Ma da dove ha preso il suo potere quest'idea antichissima, profondamente radicata e forse oggi non più estirpabile, l'idea di un'equivalenza di danno e dolore? L'ho già rivelato: dal rapporto contrattuale tra *creditore* e *debitore*, che è tanto antico quanto l'esistenza in genere dei «soggetti di diritto», e che rimanda da parte sua alle forme fondamentali della compera, della vendita, dello scambio, del commercio.

5

Il ricordo di questi rapporti contrattuali risveglia certo, come in base a quanto sopra osservato c'era fin dapprincipio da aspettarsi, varie specie di sospetti e di resistenze nei confronti dell'antica umanità che li creò o li permise. Proprio qui si fanno *promesse*; proprio qui si tratta di *creare* una memoria a colui che promette; proprio questo, così si può sospettare, sarà un luogo per ritrovare durezze, crudeltà, tormenti. Il debitore, allo scopo di ispirare fiducia per la sua promessa di rimborso, di fornire una garanzia della serietà e sacertà della sua promessa, di imprimere nella propria coscienza, per se stesso, la restituzione come dovere, obbligazione, dà in pegno al creditore, in forza del contratto e per il caso che non paghi, qualcosa che altrimenti è ancora «in suo possesso», su cui altrimenti ha ancora potere, per esempio il suo corpo o la sua donna o la sua libertà o anche la sua vita (o, previi determinati presupposti religiosi, la sua stessa beatitudine, la salvezza della sua anima e da ultimo addirittura la pace nella tomba – così in Egitto, dove neanche nella tomba il cadavere del debitore trovava pace nei confronti del creditore – proprio presso gli Egizi comunque questa pace aveva anche una certa importanza). Ma specialmente sul corpo del debitore il creditore poteva infierire con ogni specie di ignominia e di tortura, per esempio tagliarne tanto quanto sembrava commisurato all'entità del debito – e ci furono ben presto e dappertutto, da questo punto di vista, stime precise, estese in parte orribilmente fino ai piccoli e piccolissimi particolari, stime sussistenti *di diritto* di singole membra e parti del cor-

po[5]. Considero già un progresso, una prova di una concezione del diritto più libera, calcolata più in grande, *più romana*, che la legislazione delle Dodici Tavole decretasse che era indifferente quanto o quanto poco i creditori tagliassero in un tale caso, «*si plus minusve secuerunt, ne fraude esto*»[6]. Facciamoci chiara la logica di tutta questa forma di compensazione: essa è abbastanza strana. L'equivalenza è data dal fatto che, in luogo di un vantaggio che sorga direttamente di contro al danno (dunque in luogo di una compensazione in denaro, terra, possedimenti di qualunque sorta), veniva concessa al creditore, a titolo di rimborso e compensazione, una specie di soddisfazione – la soddisfazione di poter sfogare senza scrupoli il suo potere su una persona senza potere, la voluttà «*de faire le mal pour le plaisir de le faire*»[7], il godimento di usare violenza: godimento che viene tanto più altamente apprezzato quanto più il creditore occupa nell'ordinamento sociale una posizione bassa e umile, e che gli può sembrare facilmente un boccone prelibatissimo, anzi la pregustazione di un rango superiore. Per mezzo della «pena» inflitta al debitore, il creditore partecipa a un *diritto signorile*; alla fine sperimenta anche lui una buona volta il sentimento esaltante di poter disprezzare e maltrattare un essere umano come un suo «sottoposto» – o almeno, qualora il vero e proprio potere penale, l'applicazione della pena siano passati già all'«autorità superiore», di *vederlo* disprezzato e maltrattato. La compensazione consiste dunque in un mandato e in un diritto alla crudeltà.

6

In *questa* sfera, nel diritto delle obbligazioni cioè, il mondo dei concetti morali di «colpa», «coscienza», «dovere», «sacertà del dovere», ha avuto il suo focolare originario – i suoi inizi, come gli inizi di tutto ciò che è grande sulla terra, sono stati a lungo e in profondità bagnati di sangue. E non si potrebbe aggiungere che in fondo

5. Per queste pene e compensazioni Nietzsche si serve della traduzione tedesca di Sir JOHN LUBBOCK, *On the Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man* (Sull'origine della civiltà e la condizione primitiva dell'uomo), London, 1870.

6. Dall'articolo 6 della terza delle Dodici Tavole. Nietzsche scrive «*ne*» al posto di «*se*», forma contratta di «*sine*», senza.

7. Cfr. P. MÉRIMÉE, *Lettres à une inconnue*, Paris, 1874, I, 8. Citato anche in MA 50.

quel mondo non ha mai interamente perduto un certo odore di sangue e tortura (neanche nel vecchio Kant: l'imperativo categorico puzza di crudeltà ...)? Qui, parimenti, è stata saldata per la prima volta quella sinistra coppia di idee, divenuta forse indissolubile, di «colpa e dolore». Domandiamoci ancora una volta: in che senso la sofferenza può essere una compensazione di «debiti»? Nel senso che il *far* soffrire faceva bene in sommo grado, nel senso che il danneggiato scambiava lo svantaggio, compreso il dispiacere per lo svantaggio, contro uno straordinario godimento: il *far* soffrire – una vera e propria *festa*, qualcosa che, come ho detto, aveva un prezzo tanto più alto quanto più era in contrasto con il rango e la posizione sociale del creditore. Detto, questo, in via di supposizione: giacché è difficile scrutare il fondo di tali cose sotterranee, a parte che è anche penoso: e chi qui frammette goffamente il concetto di «vendetta», si è ancora velata e oscurata la visione, invece di facilitarsela (la stessa vendetta, infatti, non fa che rimandare allo stesso problema: «come può essere il far soffrire una riparazione?»). Si contrappone, come mi sembra, alla delicatezza e ancor più alla tartuferia degli animali addomesticati (voglio dire degli uomini moderni, voglio dire di noi) il rappresentarsi con tutta la forza fino a che grado la *crudeltà* costituisca la grande festosità dell'umanità più antica, anzi sia mescolata come ingrediente quasi a ciascuna delle sue gioie; come d'altra parte si presenti ingenuo, come innocente il suo bisogno di crudeltà, quanto fondamentalmente venga da essa posta, come qualità *normale* dell'uomo, proprio la «cattiveria disinteressata» (o, per dirla con Spinoza, la *sympathia malevolens*)[8] – e pertanto come qualcosa a cui la coscienza dice calorosamente di *sì*! Per un occhio più profondo, forse, anche oggi si potrebbe ancora cogliere abbastanza di questa antichissima e profondissima festosità dell'uomo; in *Al di là del bene e del male*, pp. 117 sgg. (già prima in *Aurora*, pp. 17, 68, 102)[9], ho indicato con dito prudente la sempre crescente spiritualizzazione e «divinizzazione» della crudeltà, che percorre tutta la storia della civiltà superiore (e, presa in un'accezione significativa, addirittura la costituisce). In ogni caso non è trascorso troppo tempo da quando non si sapeva pensare a nozze principesche e feste popolari in gran-

8. Espressione non trovata in Spinoza.
9. Cfr. *Al di là del bene e del male*, § 197 sgg.; M 18, 77, 113.

de stile senza esecuzioni capitali, supplizi o magari un autodafé, e parimenti a nessuna casa signorile senza esseri su cui poter sfogare senza pericolo la propria cattiveria e i propri scherzi crudeli (si ricordi per esempio Don Chisciotte alla corte della duchessa: [10] oggi noi leggiamo tutto il *Don Chisciotte* con un gusto amaro in bocca, quasi con tormento, e saremmo per questo quanto mai estranei, quanto mai oscuri al suo autore e ai suoi contemporanei – questi lo leggevano con la migliore coscienza come il libro più gaio e vi ridevano sopra fin quasi a morirne). Veder soffrire fa bene, far soffrire fa ancora più bene – è questa una dura sentenza, ma una sentenza fondamentale, antica, possente, umana-troppo umana, che del resto forse già le scimmie sottoscriverebbero; giacché si racconta che esse, nell'escogitare bizzarre crudeltà, preannunciano già abbondantemente l'uomo e ne sono per così dire un «preludio». Senza crudeltà nessuna festa: così insegna la storia più antica, più lunga dell'uomo – e anche nella pena c'è tanta *aria di festa*!

7

Con questi pensieri, sia detto incidentalmente, non voglio assolutamente aiutare i nostri pessimisti a portare nuova acqua ai loro stridenti e cigolanti mulini del tedio della vita; al contrario, dev'essere espressamente attestato che, allorquando l'umanità non si vergognava ancora della sua crudeltà, la vita sulla terra era più serena di adesso che ci sono i pessimisti. L'offuscamento del cielo sull'uomo è andato sempre crescendo in rapporto al fatto che era cresciuta nell'uomo la vergogna *davanti all'uomo*. Lo sguardo stanco del pessimismo, la sfiducia per l'enigma della vita, il gelido No della nausea per la vita – questi non sono i segni delle epoche *più malvage* del genere umano: anzi, essi vengono alla luce del giorno come le piante palustri che sono, solo quando esiste la palude alla quale appartengono – voglio dire l'infiacchimento e la demoralizzazione morbosi, a causa dei quali l'animale «uomo» impara alla fine a vergognarsi di tutti i suoi istinti. A forza di andare verso l'«angelo» (per non usare qui una parola più forte), l'uomo si è buscato quello stomaco guasto

10. Libro II, capp. 30 sgg. Ved. «stroncatura» del *Don Chisciotte* in F 23[80] Primavera-estate 1877.

e quella lingua impastata, per cui non soltanto la gioia e l'innocenza dell'animale gli sono divenute ripugnanti, ma addirittura la vita gli è diventata insipida – sicché si ferma talvolta di fronte a se stesso turandosi il naso e, in tono di condanna, fa con papa Innocenzo III l'elenco delle sue schifezze («sozzo concepimento, alimentazione nauseabonda nel corpo materno, miserabilità della materia da cui l'uomo si sviluppa, orribile fetore, secrezione di saliva, urina e sterco»). Oggi che la sofferenza si trova sempre a sfilare per prima nella parata degli argomenti *contro* l'esistenza, come il suo peggior punto interrogativo, si farà bene a ricordarsi dei tempi in cui si giudicava all'incontrario, perché non si voleva fare a meno del *dare* sofferenza, vedendo in ciò una magia di prim'ordine, una vera e propria esca di seduzione *verso* la vita. Forse allora – sia detto a consolazione dei delicati – il dolore non faceva ancora così male come oggi; questa conclusione almeno potrà trarre un medico che abbia trattato negri (presi questi come rappresentanti dell'uomo preistorico) per casi gravi di infiammazione interna, i quali portano quasi alla disperazione anche l'Europeo di più robusta costituzione – mentre ai negri *non* accade (la curva della tolleranza umana del dolore sembra in effetti abbassarsi straordinariamente e quasi all'improvviso non appena si abbiano dietro di sé i primi diecimila o dieci milioni di uomini supercivilizzati. Quanto a me, non dubito che, a paragone di una sola notte di dolore di un'unica letteratucola isterica, le sofferenze di tutti gli animali insieme, che sono stati finora interrogati col coltello per averne risposte scientifiche, semplicemente non vengano in considerazione). Forse è addirittura consentito ammettere la possibilità che anche questo piacere della crudeltà in realtà non debba per forza essere estinto; esso abbisognerebbe soltanto, considerando che oggi il dolore fa più male, di una certa sublimazione e assottigliamento, dovrebbe in particolare presentarsi tradotto in termini immaginativi e psichici e ornato con tanti nomi così innocui che neanche alla più delicata coscienza ipocrita potesse venirne sospetto (la «compassione tragica» è uno di tali nomi; un altro è «*les nostalgies de la croix*»). Ciò che propriamente fa indignare contro la sofferenza non è il soffrire in sé, bensì l'insensatezza del soffrire. Ma né per il cristiano, che ha interpretato la sofferenza introducendovi tutto un segreto apparato di salvazione, né per l'uomo ingenuo dei tempi più antichi, che sapeva interpretarsi ogni sofferenza in vista di spettatori o di creatori di sofferenze, c'era in genere un tale soffrire *insensato*. Affin-

ché la sofferenza nascosta, ignorata, senza testimoni, potesse essere eliminata dal mondo e onestamente negata, si era allora quasi costretti a inventare dèi ed esseri intermedi di ogni altezza e profondità, insomma qualcosa che anche di nascosto vagasse, che anche al buio vedesse e che non si lasciasse facilmente sfuggire uno spettacolo doloroso interessante. Con l'aiuto di tali invenzioni cioè, allora la vita riusciva a fare il trucco, che ha sempre saputo fare, di giustificare se stessa, di giustificare il suo «male». Oggi per questo ci vorrebbero forse altre invenzioni d'appoggio (per esempio vita come enigma, vita come problema della conoscenza). È giustificato ogni male la cui vista è edificante per un dio»: così suonava la logica preistorica del sentimento – e, veramente, era solo quella preistorica? Gli dèi pensati come amanti degli spettacoli *crudeli* – oh, come questa antichissima idea si spinge ancora lontano finanche nella nostra umanizzazione europea! Su ciò si vada magari a consiglio da Calvino e da Lutero. Certo è comunque che ancora i *Greci* non sapevano offrire ai loro dèi nessun companatico per la loro felicità più piacevole delle gioie della crudeltà. Con quali occhi credete voi che Omero[11] facesse guardare ai suoi dèi le sorti degli uomini? Quale senso ultimo avevano in fondo le guerre troiane e simili atrocità tragiche? Non c'è affatto da dubitarne: esse erano intese come *spettacoli di festa* per gli dèi; e, in quanto il poeta è fatto in ciò più degli altri uomini «come gli dèi», benanche come spettacoli di festa per i poeti... Non altrimenti i filosofi della morale in Grecia immaginarono più tardi che gli occhi di Dio guardassero ancora giù alla lotta morale, all'eroismo e al tormento di sé del virtuoso: l'«Eracle del dovere» era su un palcoscenico e sapeva anche di esservi; la virtù senza testimoni era qualcosa di assolutamente impensabile per questo popolo di attori. Quell'invenzione dei filosofi così temeraria, così funesta, che fu fatta allora per primo in Europa, quella del «libero arbitrio», dell'assoluta spontaneità dell'uomo nel bene e nel male: non sarebbe essa stata fatta soprattutto per procurarsi il diritto di pensare che l'interesse degli dèi per l'uomo, per la virtù umana, *non potesse mai esaurirsi*? Su questo palcoscenico terreno non dovevano mai mancare delle reali novità, tensioni, complicazioni e catastrofi veramente inaudite; un mondo pensato in maniera perfettamente deterministica sarebbe stato per

11. Cfr. VM 189.

gli dèi prevedibile e ben presto anche stancante – motivo sufficiente per questi *amici degli dèi*, i filosofi, per non pretendere dai loro dèi un tale mondo deterministico! Tutta l'umanità antica è piena di delicati riguardi per «lo spettatore», come mondo essenzialmente pubblico, essenzialmente palese, che non sapeva immaginarsi la felicità senza spettacoli e feste. E, come ho già detto, anche nella grande *punizione* c'è tanta aria di festa!...

8

Il sentimento della colpa[12], dell'obbligazione personale, per riprendere il filo della nostra indagine, ha avuto origine, come abbiamo visto, nel rapporto personale più antico e primitivo che vi sia, nel rapporto tra compratore e venditore, creditore e debitore: qui, per la prima volta, venne a confronto persona con persona, qui, per la prima volta, *si misurò* persona con persona. Non si è ancora trovato nessun grado di civiltà tanto basso, in cui non si sia potuto osservare già qualcosa di questo rapporto. Fissare prezzi, misurare valori, escogitare equivalenti, barattare – ciò ha occupato il primissimo pensiero degli uomini in misura tale da costituire, in un certo senso, *il* pensiero; qui è stata coltivata la più antica specie di acume, qui, parimenti, si potrebbe supporre il primo germe dell'orgoglio umano, del suo sentimento di superiorità sugli altri animali. Forse anche la nostra parola «Mensch» (*manas*) [uomo] esprime precisamente qualcosa di questo sentimento di sé; l'uomo si definì l'essere che misura i valori, che li stabilisce e misura, come l'«animale valutante in sé»[13]. Compera e vendita, insieme con tutti i loro ammennicoli psicologici, sono più antiche degli stessi inizi di qualunque forma di organizzazione sociale e di associazione; anzi, soltanto dalla forma più rudimentale di diritto personale il sentimento germinale dello scambio, del contratto, del debito, del diritto, dell'obbligazione, della compensazione, si è *trasferito* ai più grezzi e primitivi complessi comunitari (nei loro rapporti con complessi simili), insieme con l'abitudine a paragonare potenza a potenza, a misurarle e a calcolarle tra loro. L'occhio era ormai adattato a questa prospettiva; e con quella rozza consequenzialità che è ca-

12. O del debito, *Schuld*.
13. Cfr. WS 21.

ratteristica del pensiero dell'umanità più antica, difficile a muoversi ma poi procedente inesorabilmente in un'unica direzione, si giunse ben presto alla grande generalizzazione: «ogni cosa ha il suo prezzo; *tutto* può essere comprato» – ossia al più antico e ingenuo canone morale della *giustizia*, all'inizio di ogni «bontà d'animo», di ogni «equità», di ogni «buona volontà», di ogni «obiettività» sulla terra. Giustizia in questo primo gradino è la buona volontà, tra coloro che sono all'incirca di pari potenza, di accordarsi tra loro, di «intendersi», mediante una compensazione, nuovamente tra loro – e, per quanto riguarda i meno potenti, di *costringerli* ad addivenire tra loro a un compromesso.

9

Sempre misurando col metro dei primordi (primordi che del resto esistono o sono sempre ancora possibili in tutti i tempi): anche la comunità sta con i suoi membri in quell'importante rapporto di base che intercorre fra il creditore e i suoi debitori. Si vive in una comunità, si godono i vantaggi di una comunità (oh, quali vantaggi! a volte noi oggi li sottovalutiamo), si abita protetti, risparmiati, nella pace e nella fiducia, senza preoccupazioni per quanto riguarda certi danni e ostilità a cui è esposto l'uomo che sta *fuori*, il «proscritto» – il Tedesco capisce che cosa voglia dire originariamente «Elend», *êlend* [miseria] – poiché proprio in considerazione di questi danni e ostilità ci si è impegnati e obbligati verso la comunità. Che cosa accade *nell'altro caso*? La comunità, il creditore ingannato si farà pagare come meglio potrà, ci si può contare. Ma qui si tratta meno di tutto del danno immediato che è stato causato dal reo. A prescindere da esso, il reo è soprattutto un «violatore», uno che è venuto meno a un patto e alla parola data *nei confronti della collettività*, in relazione a tutti i beni e gli agi della vita comunitaria a cui aveva fino allora partecipato. Il reo è un debitore che non soltanto non rifonde i vantaggi e gli anticipi erogatigli, ma addirittura mette le mani addosso al suo creditore. Perciò, da ora in poi non soltanto è privato, come è giusto, di tutti quei beni e vantaggi – ma gli viene ora addirittura ricordato *quale importanza abbiano tali beni*. La collera del creditore danneggiato, della comunità, lo restituisce allo stato selvatico ed eslege dal quale egli era stato fino allora preservato; lo espelle da sé – e allora si può scatenare su di lui ogni specie di ostilità. In questa fase della

civiltà la «pena» è semplicemente la riproduzione, il *mimus* del normale comportamento nei confronti del nemico odiato, fatto inerme, soggiogato, che è rimasto privo non soltanto di ogni diritto e protezione, ma anche di ogni clemenza; è dunque il diritto di guerra e la festa di vittoria del *vae victis*! in tutta la sua spietatezza e crudeltà – donde si spiega come la guerra stessa (compreso il culto guerriero dei sacrifici) abbia fornito tutte le *forme* in cui la pena si presenta nella storia.

10

Col crescere della potenza la comunità non dà più tanta importanza alle trasgressioni del singolo, poiché esse non possono più essere considerate pericolose e sovversive per la sussistenza del tutto nella stessa misura di prima; il malfattore non è più «messo al bando» e scacciato, la collera generale non può più scatenarsi contro di lui nello stesso modo sfrenato di prima – al contrario, da ora in poi il malfattore viene prudentemente difeso e preso sotto la sua protezione da parte della collettività contro questa collera, specialmente quella delle persone immediatamente danneggiate. Il compromesso con la collera di coloro che sono immediatamente colpiti dal misfatto, gli sforzi per circoscrivere il caso ed evitare una più ampia o addirittura generale partecipazione e preoccupazione, i tentativi di trovare degli equivalenti e di comporre tutta la faccenda (la *compositio*), soprattutto la volontà, manifestantesi in maniera sempre più determinata, di considerare che ogni trasgressione sia in qualche modo *espiabile*, cioè di *isolare* tra loro, almeno in una certa misura, il reo e la sua azione – sono questi i tratti che si imprimono in maniera sempre più netta sull'ulteriore sviluppo del diritto penale. Se cresce la potenza e la coscienza di sé di una comunità, sempre si mitiga anche il diritto penale; ogni indebolimento e più profondo pericolo di quella, riporta invece alla luce le forme più dure di questo. Il «creditore» è diventato sempre più umano nel grado in cui è diventato più ricco; alla fine la *misura* della sua ricchezza è addirittura quanto pregiudizio egli possa sopportare senza soffrirne. Non sarebbe impensabile una *coscienza della propria potenza*, da parte della società, per la quale questa potesse concedersi il lusso più aristocratico che ci sia per essa – lasciare *impunito* il suo offensore. «Che m'importa mai dei miei parassiti?» potrebbe allora dire. «Che vivano e prosperino: sono ancora abba-

stanza forte per questo!»... La giustizia che cominciò col proclamare: «Tutto si può pagare, tutto si deve pagare», finisce con il perdonare e lasciar andare l'insolvente – finisce, come ogni cosa buona sulla terra, *con il sopprimere se stessa*. Questa autosoppressione della giustizia: si sa con quale bel nome essa si chiama: *grazia*. Essa rimane, come s'intende da sé, la prerogativa del più potente, meglio ancora, il suo al di là del diritto.

11

Qui una parola di rifiuto contro i tentativi fatti di recente per cercare l'origine della giustizia su un tutt'altro terreno – cioè quello del *ressentiment*. Detto anzitutto all'orecchio degli psicologi, qualora avessero voglia di studiare una buona volta da vicino il *ressentiment* stesso: questa pianta fiorisce oggi nel modo più bello tra anarchici e antisemiti, del resto così come è sempre fiorita, di nascosto, al pari della violetta, sebbene con altro profumo. E come da simile sempre necessariamente nasce simile, non sorprenderà vedere venir fuori di nuovo, proprio da tali cerchie, dei tentativi, come ve ne sono già stati spesso (cfr. sopra, pagina 30)[14], di santificare la *vendetta* sotto il nome di *giustizia* – quasi che la giustizia fosse in fondo soltanto una continuazione dello sviluppo del sentimento dell'offesa patita – e di recare in onore successivamente, con la vendetta, gli affetti *reattivi* in genere e nella loro totalità. Di quest'ultima cosa io non mi scandalizzerei affatto: essa mi sembrerebbe addirittura, in riferimento a tutto il problema biologico (riguardo al quale il valore di detti affetti è stato finora sottovalutato), un *merito*. Il solo punto su cui attiro l'attenzione, è la circostanza che è lo stesso spirito di *ressentiment* ciò da cui viene fuori questa nuova sfumatura di equità scientifica (a favore di odio, invidia, livore, sospetto, rancore, vendetta). Questa «equità scientifica», infatti, fa subito pausa per far posto ad accenti di mortale inimicizia e prevenzione, non appena si tratti di un altro gruppo di affetti che, come mi sembra, hanno un valore biologico di gran lunga superiore rispetto a quelli reattivi e che pertanto meriterebbero ancor più di essere valutati e valorizzati *scientificamente*: vale a dire gli affetti propriamente *attivi*, come la sete di dominio, la sete di

14. Cfr. Prima dissertazione, § 14.

possesso e simili[15] (E. Dühring, *Il valore della vita, Corso di filosofia*; e in fondo dappertutto). Tanto contro questa tendenza in generale. Ma per quanto riguarda la tesi particolare di Dühring, secondo cui la patria della giustizia sarebbe da ricercare sul terreno del sentimento reattivo, bisogna contrapporle, per amore di verità e con brusco rovesciamento, quest'altra tesi: il terreno del sentimento reattivo è l'*ultimo* terreno che viene conquistato dallo spirito di giustizia! Quando realmente accade che l'uomo giusto rimanga giusto perfino nei riguardi dei suoi offensori (e non soltanto freddo, misurato, estraneo, indifferente: essere giusti è sempre un comportamento *positivo*); quando, perfino sotto l'urto dell'offesa, del dileggio, del sospetto personale, non si turba l'alta, chiara obiettività dell'occhio giusto, *giudicante*, altrettanto profonda che mite nello sguardo: ebbene, allora questo è un pezzo di perfezione e di suprema maestria sulla terra – addirittura qualcosa che qui saviamente non ci si deve aspettare e a cui comunque non si deve *credere* troppo facilmente. Certo è che, in media, anche nelle persone più rette, basta una piccola dose di aggressività, di cattiveria, di insinuazione, per far loro venire il sangue agli occhi e la giustizia *fuori* dagli occhi. L'uomo attivo, aggressivo, prepotente, è pur sempre cento passi più vicino alla giustizia dell'uomo reattivo; per lui appunto non è affatto necessario valutare il suo oggetto in modo falso e prevenuto, come fa e deve fare l'uomo reattivo. Effettivamente, perciò, in tutti i tempi l'uomo aggressivo, in quanto più forte, più coraggioso e più nobile, ha avuto dalla sua parte l'occhio *più libero*, la *migliore* coscienza. Inversamente, si indovina già chi ha in genere sulla coscienza l'invenzione della «cattiva coscienza»: l'uomo del *ressentiment*! Infine, ci si guardi un po' intorno nella storia: in quale sfera mai è stato in genere di casa sulla terra, finora, tutto l'uso del diritto e anche il vero e proprio bisogno del diritto? Forse nella sfera degli uomini reattivi? Nient'affatto; piuttosto in quella degli uomini attivi, forti, spontanei, aggressivi. Considerato storicamente, il diritto rappresenta sulla terra – sia detto a scorno del suddetto agitatore (che una volta confessa di sé: «la dottrina della vendetta attraversa come il filo rosso della giustizia tut-

15. Nietzsche continua qui il discorso iniziato nella Prima dissertazione, in particolare §§ 10 e 11. La contrapposizione degli affetti (uomini, comportamenti) *attivi* a quelli *reattivi* è un punto di teoria importante. Solo quelli attivi sono originali, semplici, elementari; quelli reattivi sono invece derivati.

ti i miei lavori e le mie fatiche»)[16] – proprio la lotta *contro* i sentimenti reattivi, la guerra combattuta con essi dalle potenze attive e aggressive, le quali impiegavano in parte la loro forza per imporre freno e misura allo scatenamento del *pathos* reattivo e per ottenere un accomodamento. Dovunque la giustizia viene esercitata, dovunque la giustizia viene mantenuta, si vede una potenza più forte rispetto a soggetti più deboli a essa sottostanti (siano gruppi o individui) cercare mezzi per porre fine all'insensato infuriare del *ressentiment* tra loro, in parte strappando dalle mani della vendetta l'oggetto del *ressentiment*, in parte ponendo per conto loro al posto della vendetta la lotta contro i nemici della pace e dell'ordine, in parte escogitando, proponendo e in certi casi imponendo accomodamenti, in parte elevando certi risarcimenti dei danni arrecati a norma, a cui da allora in poi il *ressentiment* è rinviato una volta per tutte. Ma la cosa più decisiva che il potere supremo fa e fa valere contro la strapotenza dei sentimenti di opposizione e di reazione – e lo fa sempre, non appena è in qualche modo forte abbastanza per ciò – è l'istituzione della *legge*, la proclamazione imperativa di che cosa debba in genere valere ai suoi occhi come lecito, come giusto, e che cosa come vietato, come ingiusto. Trattando, dopo l'istituzione della legge, le soperchierie e gli atti arbitrari dei singoli o di interi gruppi come offese alla legge, come disobbedienza al potere supremo stesso, esso distoglie il sentimento dei suoi soggetti dal danno prossimo derivante da tali delitti, e raggiunge in tal modo, col tempo, il contrario di ciò che vuole ogni vendetta; la quale vede soltanto, fa valere soltanto il punto di vista del danneggiato. Da allora in poi l'occhio si esercita a valutare il misfatto in modo sempre *più impersonale*, perfino l'occhio del danneggiato stesso (anche se ciò in ultimissimo luogo, come si è già osservato). Per conseguenza, solo a partire dall'istituzione della legge si dà «diritto» e «torto» (e *non*, come vuole Dühring, dall'atto della violazione in poi). *In sé*, parlare di diritto e torto è cosa priva di qualunque senso; *in sé* un violare, violentare, depredare, annientare può naturalmente non essere niente di «ingiusto», in quanto la vita procede *essenzialmente*, ossia nelle sue funzioni elementari, violando, violentando, depredando, annientan-

16. Cfr. E. DÜHRING, *Sache, Leben und Feinde* (Causa, vita e nemici), Karlsruhe/Leipzig, 1882, p. 283 (BN).

do, e non può affatto essere pensata senza questo carattere. Bisogna anzi confessarsi qualcosa di ancora più grave: che, dal punto di vista biologico più alto, gli stati di diritto possono essere sempre e solo *stati d'eccezione*, come restrizioni parziali della vera e propria volontà di vivere, mirante alla potenza, che si subordinano come singoli mezzi allo scopo generale di quella: cioè come mezzi per creare delle unità di potenza *maggiori*. Un ordinamento giuridico pensato come sovrano e universale, non come mezzo nella lotta di complessi di potenza, bensì come mezzo *contro* ogni lotta in genere, per esempio secondo il modello comunista di Dühring, per il quale ogni volontà deve prendere come uguale ogni volontà, sarebbe un principio *nemico della vita*, un ordinamento distruttore e dissolutore dell'uomo, un attentato all'avvenire dell'uomo, un segno di stanchezza, una via traversa verso il nulla[17].

12

Qui ancora una parola su origine e scopo della pena – due problemi che sono distinti o dovrebbero essere distinti; invece abitualmente li si fonde in uno solo. Ma come hanno proceduto finora, in questo caso, i genealogisti della morale? In modo ingenuo, come hanno sempre proceduto: si arrabattano per trovare nella pena un qualche «fine», per esempio la vendetta o la prevenzione, poi collocano candidamente questo fine all'inizio, come *causa fiendi* della pena, e con ciò hanno finito. Ma il «fine nel diritto» è l'ultimissima cosa a cui ricorrere per la storia della genesi del diritto; anzi, per ogni genere di storia non v'è nessun assioma più importante di quello che è stato conquistato con tanta fatica, ma che anche *dovrebbe essere* conquistato veramente – che cioè la causa della nascita di una cosa e l'utilità fi-

17. Discorso di indubbia potenza sul piano della verità. E poiché occorre riconoscere la verità, Nietzsche sembra essere a posto. Sta di fatto però che questo discorso, continuazione di JGB 259, divenne la base teorica del fascismo. Ma il fascismo fu un'autodistruzione, divenuta fatale, della *Kultur* europeo-cristiana e la sua base teorica non poteva essere sana. È qui che vien fuori che la filosofia è sempre anche un'etica. In quanto tale, non permette di fermarsi al riconoscimento di una verità brutale, perché ciò equivale a sposarla. La filosofia deve invece non solo distinguersi dalla natura, ma anche apportare, per quanto possibile, rimedio alla sua indifferenza, violenza, brutalità. I rimedi possono essere concepiti bene o male e ciò fa sì che i loro autori possano essere criticati. Ma a parte ogni possibile critica, con Dühring Nietzsche qui confonde il piano naturale col piano del diritto.

nale della medesima, l'effettivo impiego e ordinamento della medesima in un sistema di fini, differiscono *toto coelo* tra loro; che qualcosa di esistente, di venuto in qualche modo in essere, è sempre di nuovo interpretato da una potenza a esso superiore secondo nuove prospettive, di nuovo sequestrato, trasformato e convertito a una nuova utilità; che ogni accadere nel mondo organico è un *sopraffare, insignorirsi*, e che a sua volta ogni sopraffare e insignorirsi è un reinterpretare, un riaccomodare, in cui il «senso» e il «fine» di prima vengono necessariamente oscurati o del tutto cancellati. Anche quando si è ben capita l'*utilità* di un qualsiasi organo fisiologico (o anche di un'istituzione giuridica, di un costume sociale, di un uso politico, di una forma nelle arti o nel culto religioso), non si è capito con ciò ancora niente per quanto riguarda la sua nascita: per quanto scomodo e spiacevole ciò possa suonare a orecchie vecchie – giacché fin dall'antichità si era creduto di comprendere nel fine dimostrabile, nell'utilità di una cosa, di una forma, di un'istituzione, anche la causa della sua nascita: l'occhio come fatto per vedere, la mano come fatta per afferrare. Così si è immaginata la pena come inventata per punire. Ma tutti i fini, tutte le utilità sono soltanto *segni* del fatto che una volontà di potenza si è insignorita di qualcosa di meno potente e gli ha impresso, in base a se stessa, il senso di una funzione; e tutta la storia di una «cosa», di un organo, di un uso, può in tal modo essere una continua catena di segni di sempre nuove interpretazioni e accomodamenti, le cui cause stesse non hanno affatto bisogno di essere in connessione tra loro, ma in determinate circostanze si susseguono e si alternano tra loro in maniera meramente casuale. «Sviluppo» di una cosa, di un uso, di un organo non è pertanto niente meno del suo progredire verso uno scopo, e ancor meno un progredire logico e brevissimo, raggiunto con il minimo dispendio di forza e di costi – bensì la successione dei processi di sopraffazione che si svolgono in essa, spinti più o meno in profondità, più o meno indipendenti tra loro, con l'aggiunta delle resistenze ogni volta oppostevi, le metamorfosi tentate a scopo di difesa e di reazione e anche i risultati delle controazioni riuscite. La forma è fluida, ma il «senso» lo è ancora di più... Anche all'interno di ogni singolo organismo le cose non stanno diversamente. Con ogni crescita sostanziale del tutto si sposta anche il «senso» dei singoli organi – in determinati casi la loro parziale rovina, la diminuzione del loro numero (per esempio per la distruzione di parti intermedie) può essere un segno di forza e perfezione crescente. Volevo dire: anche il parziale

divenir inutile, atrofizzarsi e degenerare, il perdersi del senso e della conformità al fine, insomma la morte, appartengono alle condizioni del *progressus* reale: il quale compare sempre nella forma di una volontà e di un cammino verso una *potenza maggiore* e si afferma sempre a spese di numerose potenze minori. La grandezza di un «progresso» si *misura* anzi dalla massa di tutto ciò che gli si è dovuto sacrificare; l'umanità come massa sacrificata al prosperare di una singola e *più forte* specie di uomo – questo *sarebbe* un progresso... Io pongo tanto più in risalto questo punto di vista fondamentale di metodologia storica quanto più esso contrasta in fondo proprio con l'istinto e il gusto attualmente dominanti, che si concilierebbero ancora più volentieri con l'assoluta casualità, anzi insensatezza meccanicistica di tutto l'accadere, che non con la teoria di una *volontà di potenza* che si svolge in tutto l'accadere. L'idiosincrasia democratica contro tutto ciò che domina e vuol dominare, il *misarchismo* moderno (per foggiare una cattiva parola per una cattiva cosa) si è a poco a poco a tal punto trasformato e travestito in termini intellettuali, nei termini più intellettuali, che oggi penetra, *può* penetrare già, passo dopo passo, nelle scienze più rigorose, in apparenza più oggettive[18]; anzi, mi sembra che si sia già impadronito di tutta la fisiologia e teoria della vita, a danno di queste ultime, come ben s'intende, giacché ha fatto sparire in esse un concetto fondamentale, quello della vera e propria *attività*. Sotto la pressione di tale idiosincrasia, si mette invece in primo piano l'«adattamento», ossia un'attività di second'ordine, una mera reattività, anzi si è definita la vita stessa come un sempre più finalizzato adattamento interno alle condizioni esterne (Herbert Spencer). Ma con ciò si disconosce l'essenza della vita, la sua *volontà di potenza*; con ciò si trascura il primato che hanno per principio le forze spontanee, aggressive, soverchianti, capaci di reinterpretare, convertire e plasmare, alla cui azione soltanto segue l'«adattamento»; con ciò è negato nell'organismo stesso il ruolo egemonico delle sue funzioni più alte, in cui la volontà di vivere si manifesta in modo attivo e formativo. Ci si ricordi di che cosa Huxley ha fatto rimprovero a Spencer – il suo «nichilismo amministrativo»[19]. Ma si tratta di *più* che dell'«amministrare»...

18. Cfr. Prima dissertazione, § 4; JGB 14; Terza dissertazione, §§ 23 sgg.

19. Nietzsche si riferisce all'articolo «*Administrative Nihilism*» del biologo britannico Thomas Henry Huxley, apparso nella «*Fortnightly Review*» del novembre 1871.

13

Bisogna dunque, per tornare in argomento, cioè alla *pena*, distinguervi due elementi: da un lato ciò che in essa è relativamente stabile, l'uso, l'atto, il «dramma», una certa rigorosa successione di procedure, e dall'altro ciò che in essa è *fluido*, il senso, il fine, l'attesa, che si collegano all'espletamento di tali procedure. Qui si presuppone senz'altro, *per analogiam* e conformemente al punto di vista fondamentale di metodologia storica appena sviluppato, che la procedura stessa sia qualcosa di più antico, di anteriore alla sua utilizzazione per la pena, che quest'ultima sia stata posteriormente *introdotta*, interpretata nella procedura (esistente già da un pezzo, ma usata in un altro senso), insomma che le cose *non* stiano così come hanno finora creduto i nostri ingenui genealogisti della morale e del diritto, i quali tutti quanti si immaginarono che la procedura fosse *stata inventata* per lo scopo della pena, così come prima ci si era immaginato che la mano fosse stata inventata per afferrare. Per quanto poi riguarda l'altro elemento della pena, quello fluido, il suo «senso», in uno stadio di civiltà molto tardo (per esempio nell'Europa odierna) il concetto di «pena», in realtà, non rappresenta più affatto un solo senso, bensì tutta una sintesi di «sensi»; finora la storia della pena in genere, la storia del suo sfruttamento per gli scopi più diversi, si è infine cristallizzata in una specie di unità che è difficile da sciogliere, difficile da analizzare e, ciò che va sottolineato, in tutto e per tutto *indefinibile* (oggi è impossibile dire esattamente *perché* propriamente si punisce; tutti i concetti in cui si riassume semioticamente quello che è tutto un processo si sottraggono alla definizione; definibile è solo ciò che non ha storia). In uno stadio anteriore quella sintesi di «sensi» appare invece più facile da sciogliere, anche più facile da scomporre; si può ancora percepire come per ogni singolo caso gli elementi della sintesi modifichino la loro valenza e di conseguenza il loro ordine, in modo che venga in primo piano e domini a spese degli altri ora questo elemento ora quello; anzi, in determinate circostanze un solo elemento (per esempio il fine della prevenzione) sembra eliminare tutti gli elementi restanti. Per dare almeno un'idea di come «il senso» della pena sia incerto, come tardivo, come accidentale, e come una sola e medesima procedura possa essere utilizzata, interpretata, adattata a finalità fondamentalmente diverse, faccio qui seguire lo schema che mi si è venuto configurando in base a un materiale relativa-

mente scarso e casuale. Pena come neutralizzazione, come impedimento di un danno ulteriore. Pena come risarcimento del danno al danneggiato in una qualunque forma (anche in quella di un risarcimento affettivo). Pena come isolamento di una perturbazione dell'equilibrio, per evitare il propagarsi della perturbazione. Pena come mezzo per ispirare soggezione verso quelli che la stabiliscono e la eseguono. Pena come forma di compensazione dei vantaggi che il delinquente ha fino allora goduto (per esempio come quando viene utilizzato come schiavo in miniera). Pena come resecazione di un elemento degenerato (in determinate circostanze di tutto un ramo, come nel diritto cinese[20], e quindi come mezzo per conservare la purezza della razza o per mantenere un tipo sociale). Pena come festa, ossia come violenza e scherno rivolti contro un nemico finalmente abbattuto. Pena come istituzione di memoria, sia per colui che subisce la pena – la cosiddetta «correzione» – sia per i testimoni dell'esecuzione. Pena come corresponsione di un tributo che il potere si riserva per proteggere il malfattore dagli eccessi della vendetta. Pena come compromesso con lo stato di natura della vendetta, in quanto quest'ultimo sia mantenuto ancora in vigore da stirpi potenti e considerato alla stregua di un privilegio. Pena come dichiarazione di guerra e come misura di guerra contro un nemico della pace, della legge, dell'ordine, dell'autorità, che viene combattuto come pericoloso per la collettività, come violatore del patto in ordine ai presupposti di essa, come un riottoso, un traditore e un perturbatore della pace, con quei mezzi che sono appunto forniti dalla guerra.

14

Questo elenco non è certo completo: evidentemente la pena è sovraccarica di utilità di ogni genere. Tanto più facilmente se ne può trarre via un'utilità *presunta*, che veramente nella coscienza popolare passa per la sua utilità più essenziale – la fiducia nella pena, che oggi vacilla, per vari motivi, trova proprio in essa, ancor sempre, il suo sostegno più robusto. Il valore della pena sarebbe quello di suscitare nel colpevole il *sentimento della colpa*; si cerca in essa il vero *instru-*

20. Cfr. J. KOHLER, *Das chinesische Strafrecht. Ein Beitrag zur Universalgeschichte des Strafrechts* (Il diritto penale cinese. Un contributo alla storia universale del diritto penale), Würzburg, 1886 (BN).

mentum di quella reazione psichica che si chiama «cattiva coscienza», «rimorso». Ma in tal modo si viola, già per quanto riguarda l'oggi, la realtà e la psicologia; figurarsi poi per quanto riguarda la più antica storia dell'uomo, la sua preistoria! Proprio tra delinquenti e galeotti l'autentico rimorso è qualcosa di estremamente raro; le prigioni, i penitenziari *non* sono i luoghi di incubazione in cui prosperi di preferenza questa specie di verme roditore: su ciò convengono tutti gli osservatori coscienziosi, che in molti casi esprimono un giudizio del genere molto malvolentieri e contro i loro più intimi desideri. Calcolando in grande, la pena rende duri e freddi; dà concentrazione, acuisce il senso di straniamento; rafforza la capacità di resistenza. Quando accade che spezzi l'energia e metta capo a una miserevole prostrazione e all'avvilimento di sé, un tale risultato è sicuramente ancor meno rallegrante dell'effetto medio della pena: che si caratterizza per un'arida, cupa gravità. Ma se pensiamo addirittura a quei millenni *che hanno preceduto* la storia dell'uomo, si può affermare senza esitazione che proprio dalla pena è stato arrestato nel modo più netto lo sviluppo del sentimento di colpa – almeno per quanto riguarda le vittime contro cui si è scatenato il potere punitivo. Non sottovalutiamo infatti fino a che punto il delinquente è impedito, proprio dalla vista delle procedure giudiziarie ed esecutive stesse, dall'avvertire come riprovevole *in sé* il suo atto, la natura della sua azione; poiché egli vede commettere e poi approvare, commettere con buona coscienza, esattamente la stessa specie di azioni al servizio della giustizia: cioè spionaggio, raggiro, corruzione, tranelli, tutta l'arte capziosa e scaltrita dei poliziotti e degli accusatori, e poi la rapina, la sopraffazione, l'oltraggio, l'incarcerazione, la tortura, l'assassinio sistematici, senza neanche la scusante della passione, quali si imprimono nei vari tipi di pena – tutte azioni quindi in nessun modo riprovate e condannate dai suoi giudici *in sé*, ma solo per una certa considerazione e applicazione pratica. La «cattiva coscienza», questa stranissima e interessantissima pianta della nostra vegetazione terrestre, *non* è cresciuta su questo suolo – in realtà, nella coscienza di coloro che giudicavano, di coloro stessi che punivano, non si è mai espresso, per la maggior parte del tempo, *niente* che facesse pensare di avere a che fare con un «colpevole». Bensì con uno che aveva provocato un danno, con un frammento irresponsabile di fatalità. E colui stesso sul quale poi si abbatteva la pena, a sua volta come un frammento di fatalità, non provava allora nessun altro «tormento in-

teriore» se non come per il repentino irrompere di qualcosa di incalcolabile, di uno spaventoso avvenimento naturale, di un macigno che precipita e stritola, contro il quale non è più dato lottare.

15

Ciò si presentò una volta in modo insidioso alla coscienza di Spinoza (a dispetto dei suoi interpreti, che bellamente si *sforzano* di fraintenderlo su questo punto, come fa per esempio Kuno Fischer[21]), allorché un pomeriggio, essendosi impigliato in chissà quale ricordo, si sprofondò nella questione di che cosa fosse in realtà rimasto per lui, in particolare, del famoso *morsus conscientiae* – per lui che aveva relegato bene e male tra le fantasie umane e aveva difeso con rabbia l'onore del suo Dio «libero» contro quei bestemmiatori che con le loro affermazioni tendevano a dimostrare che Dio determina tutto *sub ratione boni* («ma ciò significherebbe assoggettare Dio al destino e questa sarebbe invero la più grande di tutte le assurdità»[22]). Il mondo, per Spinoza, era ritornato indietro a quella innocenza in cui si trovava prima dell'invenzione della cattiva coscienza: che ne era stato allora del *morsus conscientiae*? Era divenuto «l'opposto del *gaudium*», si disse alla fine – «una tristezza accompagnata dall'idea di una cosa passata che si è verificata in modo contrario a ogni aspettativa», *Eth., III, prop. XVIII, schol. I, II. Non diversamente da Spinoza* hanno pensato per millenni, circa il loro «fallo», i malfattori raggiunti dalla pena: «qui, inaspettatamente, qualcosa è andato storto», *non* «questo non avrei dovuto farlo». Essi si sottomettevano alla pena come ci si sottomette a una malattia o a una disgrazia o alla morte, con quel coraggioso fatalismo senza ribellione per il quale, ad esempio, ancor oggi i Russi sono in vantaggio su di noi Occidentali nel modo di regolarsi con la vita[23]. Se allora vi era una critica dell'atto, era l'accortezza che criticava l'atto. È certo che noi dobbiamo cercare il vero e proprio *effetto* della pena soprattutto nell'aguzzarsi dell'avvedutezza, nel prolungarsi della memoria,

21. KUNO FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie* (Storia della filosofia moderna), Heidelberg 1865 (tomo su Spinoza). Nietzsche lesse questo libro importante per lui già nell'estate 1881. Cfr. anche F 11[325] estate-autunno 1881.

22. Cfr. SPINOZA, *Ethica*, I, *prop.* 33, *schol.* 2 e III, *prop.* 18, *schol.* 2.

23. Cfr. Eh, «Perché sono così accorto», 6.

nel fatto che in futuro la volontà si metterà all'opera con più prudenza, più diffidenza, più segretezza, nel rendersi conto che per molte cose si è decisamente troppo deboli, in una specie di correzione del giudizio su di sé. Ciò che in linea di massima si può conseguire con la pena, presso l'uomo e l'animale, è l'accrescimento della paura, l'affinamento dell'accortezza, il dominio delle brame: in tal modo la pena *ammansisce* l'uomo, ma non lo rende «migliore» – si potrebbe con più diritto affermare il contrario («Il danno rende accorti», dice il popolo. Ma rendendo accorti rende anche cattivi. Fortunatamente, molto spesso rende stupidi).

16

A questo punto non posso più esimermi dal fornire una prima provvisoria formulazione della mia propria ipotesi sull'origine della «cattiva coscienza»; non è facile farla ascoltare e su di essa bisogna prima riflettere, vegliare e dormire a lungo. Considero la cattiva coscienza la profonda malattia in preda alla quale dovette cadere l'uomo sotto la pressione della più radicale di tutte le metamorfosi che egli abbia mai vissuto – quella metamorfosi che subì quando si trovò definitivamente rinchiuso in balìa della società e della pace. Non diversamente da come dev'essere avvenuto con gli animali acquatici, quando furono costretti a diventare animali terrestri o a perire, così avvenne con questi esseri semibestiali felicemente adattati allo stato selvaggio, alla guerra, alle scorribande e all'avventura – di colpo tutti i loro istinti si svuotarono di valore e furono «scardinati». Da allora in poi dovettero camminare e «portare se stessi», mentre fino allora erano stati portati dall'acqua: gravava su di loro un orribile peso. Si sentivano inetti alle funzioni più semplici, per questo nuovo mondo sconosciuto non avevano più le loro vecchie guide, i loro istinti regolatori, che guidano con inconscia sicurezza – erano ridotti, questi infelici, a pensare, a ragionare, a calcolare, a combinare cause ed effetti, erano ridotti alla loro «coscienza», al loro organo più misero e fallibile! Credo che non vi sia mai stato sulla terra un tale senso di miseria, un tale plumbeo disagio – e non pertanto quegli antichi istinti avevano cessato di colpo di far sentire le loro esigenze! Soltanto era difficile e raramente possibile esaudirle; in sostanza essi dovettero cercarsi nuovi e per così dire sotterranei appagamenti. Tutti gli istinti che non si scaricano all'esterno *si rivol-*

gono all'interno – è questo ciò che io chiamo *interiorizzazione* dell'uomo; solamente con ciò si sviluppa nell'uomo quella che più tardi si chiamerà la sua «anima». Tutto il mondo interiore, in origine sottile come teso fra due epidermidi, si è dilatato e gonfiato, ha acquistato profondità, ampiezza, altezza nella stessa misura in cui è stato *impedito* lo sfogo dell'uomo verso l'esterno. Quei formidabili bastioni, con cui l'organizzazione statale si tutelava contro gli antichi istinti di libertà – le pene fanno soprattutto parte di questi bastioni – fecero sì che tutti quegli istinti dell'uomo selvaggio libero errabondo si rivolgessero all'indietro, *contro l'uomo stesso*. L'ostilità, la crudeltà, il piacere della persecuzione, dell'aggressione, del cambiamento, della distruzione – tutto quanto si rivolge contro i portatori di tali istinti: è *questa* l'origine della «cattiva coscienza». L'uomo che per mancanza di nemici esterni e di resistenze, rinserrato in una opprimente angustia e normalità del costume, lacerava, perseguitava, corrodeva e maltrattava impazientemente se stesso; questo animale che si voleva «addomesticare» e che si feriva a forza di cozzare contro le sbarre della sua gabbia; questo essere che soffriva di privazione ed era consumato dalla nostalgia del deserto, che doveva creare un'avventura da se stesso, un luogo di supplizio, una landa insicura e pericolosa – questo giullare, questo prigioniero nostalgico e disperato, diventò l'inventore della «cattiva coscienza». Ma con essa si era introdotta la malattia più grande e sinistra, di cui l'umanità ancor oggi non è guarita, la sofferenza dell'uomo *a causa dell'uomo, a causa di sé*: come conseguenza di una violenta separazione dal passato animale, di un salto e di una caduta, per così dire, in nuove situazioni e condizioni esistenziali, di una dichiarazione di guerra contro gli antichi istinti, sui quali riposavano fino allora la sua forza, il suo piacere e la sua terribilità. Aggiungiamo subito che d'altra parte, con il fatto di un'anima animale rivolta contro se stessa, che prendeva partito contro se stessa, era venuto sulla terra qualcosa di così nuovo, profondo, inaudito, enigmatico, contraddittorio e *gravido di avvenire*, che l'aspetto della terra ne fu essenzialmente trasformato. In realtà ci sarebbero voluti spettatori divini per apprezzare lo spettacolo che in tal modo ebbe inizio e di cui non si può ancora assolutamente scorgere la fine – uno spettacolo troppo raffinato, troppo meraviglioso, troppo paradossale perché si potesse svolgere assurdamente inosservato su un qualche ridicolo astro! Da allora l'uomo è da annoverare tra i lanci di dadi più inaspettati e stimolanti effettua-

ti dal «grande fanciullo» di Eraclito[24], si chiami Zeus o Caso – egli suscita per sé un interesse, una tensione, una speranza, quasi una certezza, come se con lui si annunziasse qualcosa, si preparasse qualcosa, come se l'uomo non fosse una meta ma soltanto una via, un incidente, un ponte, una grande promessa...

17

Tra i presupposti di questa ipotesi sull'origine della cattiva coscienza va annoverato, in primo luogo, il fatto che detta metamorfosi non sia stata graduale, volontaria, e non si sia presentata come uno sviluppo organico all'interno di condizioni nuove, bensì come una rottura, un salto, una costrizione, una fatalità inevitabile, contro la quale non c'è stata lotta e neppure *ressentiment*. Ma, in secondo luogo, il fatto che l'inquadramento di una popolazione, fino allora senza inibizioni e senza forma, in una forma fissa, così come aveva avuto inizio con un atto di violenza, sia stato condotto a termine con puri atti di violenza – che conseguentemente lo «Stato» più antico si sia presentato e abbia continuato a operare come una terribile tirannia, come una macchina schiacciante e spietata, finché una tale materia grezza di popolo e di semibestia è stata non soltanto impastata e resa malleabile, ma ha anche ricevuto *forma*. Ho usato la parola «Stato»; ma s'intende da sé a quale Stato ci si riferisce in tal modo – un qualsiasi branco di biondi animali da preda, una razza di conquistatori e padroni che, organizzata guerrescamente e dotata di forza organizzativa, pianta senza esitazione le sue terribili zampe su una popolazione forse enormemente superiore per numero, ma ancora amorfa, ancora errabonda. È in questo modo che comincia lo «Stato» sulla terra; penso sia liquidata quella fantasticheria che lo faceva cominciare con un «contratto». Chi può comandare, chi è «signore» per natura, chi procede con la forza nell'opera e nei comportamenti – che cosa ha a che fare costui con i contratti? Con tali esseri non si calcola, essi vengono come il destino, senza motivo, ragione, riguardo, pretesto, esistono come esiste il fulmine, troppo terribili, troppo repentini, troppo convincenti, troppo «altri» per essere anche soltanto odiati. La

24. ERACLITO, (Diels-Kranz) fr. 52: «Il tempo è un fanciullo che giuoca spostando i dadi: il regno di un fanciullo» (trad. G. Giannantoni); «La vita è un fanciullo che gioca, che sposta i pezzi sulla scacchiera: reggimento di un fanciullo» (trad. G. Colli).

loro opera è un istintivo creare forme, imporre forme, sono gli artisti più involontari, più inconsapevoli che vi siano – insomma sorge qualcosa di nuovo là dove essi appaiono, una formazione di dominio che *vive* e in cui parti e funzioni sono delimitate e interconnesse, in cui non trova posto assolutamente nulla senza che vi sia prima immesso un «senso» in vista del tutto. Non sanno che cosa sia colpa, che cosa responsabilità, che cosa scrupolo, questi organizzatori nati; regna in loro quel terribile egoismo dell'artista che ha lo sguardo di bronzo e che nell'«opera» si sa giustificato in anticipo per tutta l'eternità, come la madre nel figlio. Non sono *questi* quelli tra i quali si è sviluppata la «cattiva coscienza», lo si capisce fin dal principio – ma *senza di loro* questa brutta pianta non sarebbe cresciuta, essa non ci sarebbe qualora, sotto la pressione delle loro martellate, della loro violenza di artisti, non fosse stato eliminato dal mondo o perlomeno dalla vista e reso per così dire *latente* un enorme *quantum* di libertà. Questo *istinto di libertà* reso latente con la violenza – lo comprendiamo già – questo istinto di libertà represso, rientrato, incarcerato nell'intimo, che infine si scarica e si sfoga ancora e solo su se stesso: questo, soltanto questo è nel suo cominciamento la *cattiva coscienza.*

18

Ci si guardi dal pensare sprezzantemente di tutto questo fenomeno per il solo fatto che esso è fin dapprincipio brutto e doloroso. In fondo è infatti la stessa forza attiva che in quegli artisti della violenza e organizzatori opera in modo grandioso e edifica Stati, che qui interiormente, più piccola, più ristretta, rivolta all'indietro, nel «labirinto del cuore», per parlare con Goethe[25], si crea la cattiva coscienza e edifica ideali negativi, appunto quell'*istinto di libertà* (per parlare nel mio linguaggio: la volontà di potenza); solo che la materia su cui si esercita la natura formatrice e tiranneggiante di questa forza è qui appunto l'uomo stesso, tutto il suo antico sé animalesco – e *non*, come in quel fenomeno più grande e più appariscente, l'*altro* uomo, gli *altri* uomini. Questa segreta violenza esercitata su se stesso, questa crudeltà di artista, questo piacere di dare una forma a se stesso come materia pesante riluttante sofferente, di imprimere a fuoco una volontà,

25. Cfr. la poesia *An den Mond* (Alla luna).

una critica, una contraddizione, un disprezzo, un No, questo lavoro sinistro e orribile-voluttuoso di un'anima docilmente scissa in se stessa, che fa soffrire se stessa, per il piacere di far soffrire, tutta questa «cattiva coscienza» *attiva* ha infine – lo si indovina già – come vero e proprio grembo materno di eventi ideali e fantastici, dato anche alla luce una quantità di nuova sorprendente bellezza e affermazione e forse per la prima volta *la* bellezza... Che cosa sarebbe mai «bello» se la contraddizione non fosse prima divenuta consapevole di se stessa, se prima il brutto non avesse detto a se stesso: «io sono brutto»?... Perlomeno, dopo questo accenno, sarà meno enigmatico l'enigma: in che senso in concetti contraddittori come *disinteresse, abnegazione, sacrificio di sé* si possa accennare a un ideale, a una bellezza; e una cosa si sa da ora in poi, non ne dubito – di quale specie sia cioè, fin dall'inizio, il *piacere* che prova l'uomo disinteressato, l'uomo che nega se stesso, che immola se stesso: questo piacere fa parte della crudeltà. Tanto per ora sull'origine dell'«altruismo» in quanto valore *morale* e per la demarcazione del suolo su cui questo valore è cresciuto; soltanto la cattiva coscienza, soltanto la volontà di maltrattare se stessi fornisce il presupposto per il *valore* dell'altruismo.

19

È una malattia, la cattiva coscienza, su ciò non sussiste dubbio, ma è una malattia come è una malattia la gravidanza. Se ricerchiamo le condizioni tra le quali questa malattia è pervenuta al suo culmine più terribile e sublime – vedremo che cosa, soltanto con ciò, ha fatto propriamente il suo ingresso nel mondo. Ma per questo ci vuole un lungo respiro – e anzitutto dobbiamo tornare ancora una volta a un punto di vista già esposto. Il rapporto di diritto privato del debitore col suo creditore, del quale abbiamo già parlato piuttosto a lungo, è stato ancora una volta interpretato e introdotto, per la verità in un modo assolutamente straordinario e coscienzioso sotto il profilo storico, in un rapporto in cui esso riesce forse più incomprensibile a noi uomini moderni: ossia nel rapporto degli *uomini del presente* con i loro *antenati*. All'interno dell'originaria comunità delle stirpi – parliamo dei primordi – la generazione vivente riconosce ogni volta nei confronti della precedente e in particolare della più antica, fondatrice della stirpe, un'obbligazione giuridica (e nient'affatto un mero obbligo morale; quest'ultimo, anzi, si potrebbe in genere negare, non

senza fondamento, per il più lungo periodo della specie umana). Qui regna la convinzione che la stirpe *sussiste* assolutamente solo grazie ai sacrifici e alle opere degli antenati – e che quelli devono essere loro *ripagati* con altri sacrifici e opere; si riconosce in tal modo un *debito* che aumenta costantemente, per il fatto che questi antenati non cessano, continuando a esistere come spiriti possenti, di assicurare alla stirpe nuovi vantaggi e anticipi con la loro forza. Gratuitamente forse? Ma non c'è nessun «gratuitamente» per quelle età rozze e «senz'anima». Che cosa si può restituire loro? Sacrifici (all'inizio per nutrimento nel senso più grossolano), feste, tempietti, atti di omaggio, soprattutto obbedienza – giacché tutti gli usi sono, come opera degli antenati, anche i loro canoni e comandamenti – si dà mai loro abbastanza? Questo sospetto permane e cresce: di tempo in tempo esso impone un grande riscatto in blocco, un qualche mostruoso indennizzo al «creditore» (il famigerato sacrificio del primogenito per esempio, sangue, sangue umano in ogni caso). La *paura* dell'antenato e del suo potere, la coscienza di debiti verso di lui aumenta di necessità, secondo questo tipo di logica, esattamente nella misura in cui aumenta la potenza della stirpe stessa, nella misura in cui la stirpe stessa se ne sta sempre più vittoriosa, più indipendente, più onorata e più temuta. E non magari all'inverso! Ogni passo verso il deperimento della stirpe, tutti i miserevoli accidenti, tutti i segni di degenerazione, di dissoluzione imminente, fanno anzi *diminuire* sempre anche la paura dello spirito del suo fondatore e danno un'idea sempre più esigua della sua saggezza, della sua previdenza e della presenza del suo potere. Se si immagina questo rozzo tipo di logica portato alle estreme conseguenze, gli antenati delle stirpi *più potenti* finiscono con l'assumere addirittura, attraverso la fantasia della paura crescente, dimensioni spaventose e con l'essere risospinti nell'oscurità di una divinità tremenda e inimmaginabile – l'antenato viene alla fine necessariamente trasfigurato in un *dio*. Forse proprio qui sta l'origine degli dei, un'origine dunque dalla *paura*!... E colui a cui sembrasse necessario aggiungere: «ma anche dalla pietà!», non potrebbe, al riguardo, aver ragione facilmente per quel più lungo periodo del genere umano, per i suoi primordi. Tanto più sicuramente, però, egli l'avrà per l'età *di mezzo*, in cui si formano le stirpi aristocratiche – le quali in realtà hanno restituito a usura ai loro capostipiti, agli antenati (eroi, dèi), tutte le qualità che frattanto sono divenute manifeste in loro stesse, le qualità *aristocratiche*. Più in là daremo un'occhiata an-

che al nobilitarsi e ingentilirsi degli dèi (che veramente non è affatto la loro «santificazione»); ma per il momento limitiamoci a portare a termine, provvisoriamente, le nostre considerazioni su tutta questa evoluzione della coscienza di colpa.

20

La coscienza di avere debiti verso la divinità non è affatto finita, come la storia insegna, neanche dopo il declino delle forme di organizzazione della «comunità» basate sui vincoli di sangue; l'umanità, allo stesso modo che ha ereditato i concetti di «buono e cattivo» dalla nobiltà della stirpe (insieme con la sua tendenza psicologica fondamentale a stabilire gerarchie), ha ricevuto inoltre, con l'eredità delle divinità della stirpe e della tribù, quella del gravame di debiti non ancora saldati e del desiderio di estinguerli (segnano il trapasso quelle larghe popolazioni di schiavi e servi della gleba che, sia per costrizione sia per sottomissione e *mimicry*[26], si sono adattati al culto degli dèi dei loro padroni: da essi questa eredità si riversa poi in ogni direzione). Per parecchi millenni il senso del debito verso la divinità non ha cessato di crescere, e sempre nella stessa proporzione in cui sono cresciuti e sono stati portati in alto sulla terra la nozione di Dio e il sentimento di Dio (tutta la storia delle lotte, vittorie, conciliazioni, fusioni etniche, tutto quanto precede il definitivo assetto gerarchico di tutti gli elementi popolari in ogni grande sintesi di razze, si rispecchia nel guazzabuglio genealogico dei loro dèi, nelle saghe delle loro battaglie, vittorie e riconciliazioni; il progresso verso i regni universali è sempre anche il progresso verso divinità universali, il dispotismo, con la sua sopraffazione della nobiltà indipendente, spiana anche sempre la via a qualche monoteismo). L'avvento del Dio cristiano, come massimo Dio che è stato finora raggiunto, ha perciò anche fatto venire in luce sulla terra il massimo senso del debito. Ammesso che noi siamo pian piano entrati nel movimento *inverso*, si potrebbe con non poca probabilità dedurre, dall'inarrestabile declino della fede nel Dio cristiano, che già oggi vi è anche un notevole declino della coscienza umana del debito; anzi non si può respingere la considerazione che la perfetta e definitiva vittoria dell'ateismo po-

26. Mimetismo. Sul mimetismo animale, ved. M 26.

trebbe liberare l'umanità da tutto questo sentimento dell'avere debiti verso il proprio principio, la propria *causa prima*. L'ateismo e una sorta di *seconda innocenza* sono connessi tra loro.

21

Questo provvisoriamente, in breve e a grandi linee, quanto alla connessione tra le nozioni di «debito» e «dovere» con i presupposti religiosi; ho lasciato intenzionalmente da parte, finora, la vera e propria moralizzazione di queste nozioni (la loro reimmissione nella coscienza o più precisamente l'ingarbugliamento della *cattiva* coscienza con il concetto di Dio) e alla fine del paragrafo precedente ho parlato addirittura come se tale moralizzazione non ci fosse stata affatto, quindi come se questi concetti stessero ormai necessariamente per essere liquidati, dopo che ne è caduto il presupposto, la fede nel nostro «creditore», Dio. Ma lo stato delle cose si discosta da ciò in una maniera terribile. Con la moralizzazione dei concetti di debito e dovere, col respingerli nella *cattiva* coscienza, è fatto in senso vero e proprio il tentativo di *invertire* la direzione dell'evoluzione appena descritta o almeno di arrestarne il movimento; adesso *si deve* chiudere pessimisticamente, una volta per tutte, la prospettiva di un riscatto definitivo, adesso lo sguardo *deve* sconsolatamente rimbalzare a terra, rimbalzare indietro di fronte a una bronzea impossibilità, adesso quei concetti di «debito» e di «dovere» *devono* volgersi all'indietro – contro *chi* dunque? Non se ne può dubitare: anzitutto contro il «debitore», in cui ormai la cattiva coscienza si stabilisce, si rode, si estende, cresce come un polipo in ogni larghezza e profondità, in modo tale che con l'inestinguibilità del debito è infine concepita anche l'inestinguibilità dell'espiazione, il pensiero della sua irredimibilità (dell'«*eterno* castigo») – ma infine contro lo stesso «creditore», che poi si pensi alla *causa prima* dell'uomo, all'inizio del genere umano, al suo progenitore, che si porta ormai addosso una maledizione («Adamo», «peccato originale», «illibertà del volere») o alla natura, dal cui grembo l'uomo sorge e in cui viene ormai immesso il mal principio («demonizzazione della natura») o all'esistenza in genere, la quale resta come *indegna in sé* (nichilistico recedere da essa, desiderio del nulla o desiderio del suo «opposto», di un essere-altro, buddhismo e simili) – finché ci troviamo a un tratto di fronte al paradossale e orribile espediente, in cui l'umanità martoriata ha trovato

un temporaneo sollievo, quel colpo di genio del *cristianesimo*: Dio stesso che si sacrifica per il debito dell'uomo, Dio stesso che si ripaga da se stesso, Dio come l'unico che può riscattare l'uomo da ciò che per l'uomo stesso è divenuto impossibile da riscattare – il creditore che si sacrifica per il suo debitore, per *amore* (lo si crederebbe?), per amore del suo debitore! ...

22

Si sarà già indovinato *che cosa* sia in realtà accaduto con tutto ciò e *al di sotto* di tutto ciò: quella volontà di tormentare se stesso, quella crudeltà rientrata dell'uomo-animale interiorizzato, ricacciato in se stesso, dell'uomo imprigionato nello «Stato» allo scopo dell'addomesticamento, che ha inventato la cattiva coscienza per farsi male dopo che lo sbocco *più naturale* di questo voler-farsi-male era stato occluso – quest'uomo della cattiva coscienza si è impadronito del presupposto religioso per spingere il martirio di sé fino alla sua durezza e acutezza più orribile. Un debito verso *Dio*: questo pensiero diventa per lui uno strumento di tortura. Egli afferra in «Dio» le ultime antitesi che riesce a trovare ai suoi autentici e irredimibili istinti animali, interpreta questi istinti animali stessi come debito verso Dio (come inimicizia, ribellione e rivolta contro il «Signore», il «padre», il progenitore e il principio del mondo), si tende nella contraddizione «Dio» e «diavolo», getta fuori di sé ogni No che dice a se stesso, alla natura, alla naturalità, all'effettività del suo essere, come un Sì, come un che di essente, corporeo, reale, come Dio, come santità di Dio, come tribunale di Dio, come patibolo di Dio, come aldilà, come eternità, come martirio senza fine, come inferno, come incommensurabilità di pena e di colpa. Questa è una specie di pazzia della volontà nella crudeltà psichica, che non ha assolutamente l'eguale: la *volontà* dell'uomo di trovarsi colpevole e riprovevole fino all'impossibilità dell'espiazione, la sua *volontà* di pensarsi castigato senza che il castigo possa mai diventare adeguato alla colpa, la sua *volontà* di infettare e avvelenare il fondamento più profondo delle cose con il problema del castigo e della colpa, per tagliarsi una volta per tutte la via d'uscita da questo labirinto di «idee fisse», la sua *volontà* di istituire un ideale – quello del «Dio santo» – per essere, a cospetto del medesimo, tangibilmente certo della propria assoluta indegnità. Oh, che pazza e triste bestia è l'uomo! Quali fantasie le ven-

gono in mente, quale contronatura, quali parossismi di insensatezza, quale *bestialità dell'idea* erompono subito, quand'essa si vede anche solo un po' impedita dall'essere *bestia dell'azione*!... Tutto questo è interessante fino alla dismisura, ma anche di una tale nera cupa snervante tristezza, che ci si deve vietare a forza di contemplare troppo a lungo questi abissi. Qui c'è *malattia*, non v'è dubbio, la malattia più terribile che abbia finora infierito nell'uomo – e chi ancora riesce a udire (ma oggi non si hanno più orecchie per questo!) come in questa notte di martirio e di assurdità è risuonato il grido *amore*, il grido del più struggente rapimento, della redenzione nell'amore, costui si volge altrove, preso da invincibile orrore... Nell'uomo c'è tanto di orribile!... La terra è già da troppo tempo un manicomio!...

23

Tanto basti, una volta per tutte, sull'origine del «Dio santo». Che *in sé* la concezione degli dèi non debba necessariamente condurre a questo deterioramento della fantasia, che per un momento non ci siamo potuti esimere dal raffigurare, che vi siano modi *più nobili* di servirsi della creazione degli dèi che per questa autocrocifissione e autodeturpazione dell'uomo in cui gli ultimi millenni dell'Europa sono stati maestri – ciò si può ancora, per fortuna, ricavare da ogni sguardo che si getti sugli *dèi Greci*, questi rispecchiamenti di uomini nobili e padroni di sé, in cui *l'animale* nell'uomo si sentiva divinizzato e *non* lacerava se stesso, *non* infieriva contro se stesso! Questi Greci si sono serviti per la massima parte del tempo dei loro dèi proprio per tenere alla larga la «cattiva coscienza», per poter continuare a rallegrarsi della propria libertà d'animo: dunque in un senso contrario a quello in cui il cristianesimo ha fatto uso del suo Dio. Si spinsero in ciò *molto lontano*, queste magnifiche e leonine teste di fanciulli; e un'autorità non minore dello stesso Zeus omerico dà loro a intendere qua e là che essi si fanno le cose troppo facili. «Curioso!» egli dice una volta – si trattava del caso di Egisto, un caso *molto* brutto:

Curioso che i mortali si lamentino tanto
contro gli dèi!
Solo da noi verrebbe il male, a sentir loro;
ma sono essi stessi

che per dissennatezza, anche contro la sorte,
si creano la sventura[27].

Tuttavia qui si sente e si vede insieme che anche questo spettatore e giudice olimpico è lungi dal volerne loro per questo e dal pensarne male: «come sono *stolti*!» così egli pensa di fronte ai malestri dei mortali – e «stoltezza», «dissennatezza», qualche «guasto nel cervello», tutto ciò anche i Greci dei tempi più forti e valorosi hanno *riconosciuto* perfino in se stessi come causa di molti mali e sventure. Stoltezza, *non* peccato! Capite voi questo? Ma anche questo guasto nel cervello era un problema – «già, com'è mai possibile? Da dove può essere mai venuto, in teste come quelle che abbiamo *noi*, uomini di nobile origine, della fortuna, della buona riuscita, della migliore società, della distinzione, della virtù?» – così si è chiesto per secoli il nobile Greco di fronte a ogni atrocità ed empietà, per lui incomprensibili, di cui si fosse macchiato uno dei suoi pari. «Bisogna bene che un dio gli abbia tolto il senno», si diceva alla fine, scuotendo il capo... Questa conclusione è *tipica* dei Greci... In tal modo gli dèi servivano allora a giustificare, fino a un certo grado, l'uomo anche nel male, servivano come cause del male – allora non prendevano su di sé la pena bensì, come è più *nobile*, la colpa...

24

Chiudo con tre interrogativi, lo si vede bene. «Viene qui in realtà edificato un ideale o viene un ideale abbattuto?» Così, forse, mi si domanderà... Ma vi siete mai chiesti abbastanza voi stessi, come si è fatto pagare caro finora sulla terra l'innalzamento di *ogni* ideale? Quanta realtà si è sempre dovuta calunniare e misconoscere per questo, quanta menzogna santificare, quanta coscienza stravolgere, quanto «Dio» sacrificare ogni volta? Affinché si possa edificare un santuario, *bisogna che un santuario sia infranto*: questa è la legge – e mi si mostri un caso in cui essa non sia adempiuta!... Noi uomini moderni, noi siamo gli eredi di una vivisezione della coscienza e di millenni di automaltrattamento degli animali: in ciò abbiamo il nostro più lungo esercizio, la nostra artisticità forse, in ogni caso la nostra raffinatezza, il nostro gusto viziato. Per troppo tempo l'uomo ha guardato alle sue

27. Cfr. OMERO, *Odissea*, I, vv. 32-34.

tendenze naturali con uno «sguardo cattivo», sicché esse si sono alla fine affratellate in lui con la «cattiva coscienza». Un tentativo opposto sarebbe *in sé* possibile – ma chi è abbastanza forte per farlo? – cioè quello di affratellare con la cattiva coscienza le tendenze *innaturali*, tutte quelle aspirazioni al trascendente, a ciò che ripugna ai sensi, all'istinto, alla natura, all'animale, insomma agli ideali finora invalsi, che sono tutti quanti ideali ostili alla vita, ideali calunniatori del mondo. A chi rivolgersi oggi con *tali* speranze e pretese?... Con ciò si avrebbero contro di sé proprio i *buoni*; e inoltre, come è normale, i fraccomodi, i pacificati, i vanitosi, i sognatori, gli stanchi... Che cosa offende più a fondo, che cosa divide più radicalmente del lasciar notare qualcosa del rigore e dell'altezza con cui ci si tratta? E d'altra parte – come ci vengono incontro, come ci si dimostrano amabili tutti quanti, non appena facciamo come fanno tutti quanti e ci «lasciamo andare» come tutti quanti!... Per quella meta ci vorrebbe una specie di spiriti *altra* rispetto a quelli che sono proprio oggi probabili: spiriti fortificati da guerre e vittorie, per i quali la conquista, l'avventura, il pericolo, il dolore fossero diventati addirittura un bisogno; ci vorrebbe per ciò l'abitudine all'aria tagliente delle altezze, alle peregrinazioni invernali, a ghiaccio e montagna in ogni senso, ci vorrebbe per ciò perfino una specie di sublime cattiveria, un'ultima spavalderia della conoscenza arcisicura di sé, che fa parte della grande salute, ci vorrebbe, detto presto e male abbastanza, per l'appunto questa *grande salute*![28]... È questa, precisamente oggi, anche solo possibile? Ma un giorno, in un'epoca più forte di questo presente marcio e dubbioso di se stesso, dovrà ben venire a noi, l'uomo *redentore*, l'uomo del grande amore e disprezzo, lo spirito creatore, che la sua forza incalzante spinge sempre di nuovo via da ogni appartarsi e trascendere, la cui solitudine è fraintesa dal popolo come se fosse una fuga *dalla* realtà – mentre è solo il suo immergersi, seppellirsi, sprofondarsi *nella* realtà, per potere un giorno, tornando alla luce, portarsi a casa la *redenzione* di questa realtà: la sua redenzione dalla maledizione che l'ideale ha fatto finora pesare su di essa. Questo uomo dell'avvenire, che ci libererà dall'ideale finora invalso altrettanto che da quanto *dovette svilupparsi da esso*, la grande nausea, la volontà del nulla, il nichilismo, questo rintocco di campana del mezzogiorno e della grande

28. Cfr. FW 382.

decisione, che renderà la volontà nuovamente libera, che restituirà alla terra la sua meta e all'uomo la sua speranza, questo anticristo e antinichilista, questo vincitore di Dio e del nulla – *costui non potrà un giorno non venire...*

25

Ma a che sto qui a parlare? Basta! Basta! Una sola cosa mi si conviene a questo punto: tacere. Altrimenti usurperei ciò che è consentito soltanto a qualcuno più giovane, a qualcuno «più futuro», a qualcuno più forte di quel che non sono io – ciò che è consentito soltanto a *Zarathustra*, a *Zarathustra il senzadio...*

Terza dissertazione

CHE COSA SIGNIFICANO GLI IDEALI ASCETICI?

Non curanti, beffardi, violenti – così *ci* vuole la saggezza: essa è femmina e ama sempre e solo il guerriero[1].

Così parlò Zarathustra

1[2]

Che cosa significano gli ideali ascetici? – Negli artisti niente o troppe cose; nei filosofi e dotti qualcosa come il fiuto e l'istinto per le condizioni preliminari più favorevoli a un'alta spiritualità; nelle donne, nel migliore dei casi, una grazia di seduzione *in più*, un po' di *morbidezza*[3] sulle belle carni, l'angelicità di un leggiadro e uberoso animale; nella gente fisiologicamente disgraziata e sgraziata (la *maggioranza* dei mortali) un tentativo di trovarsi «troppo buona» per questo mondo, una sacra forma di sregolatezza, il suo strumento principale nella lotta con il lento dolore e con la noia; nei preti la vera e propria fede pretesca, il loro migliore strumento di potere e anche la «suprema» legittimazione del potere; nei santi, infine, un pretesto per il letargo, la loro *novissima gloriae cupido*[4], la loro pace nel nulla («Dio»), la loro forma di insania. Ma *che* l'ideale ascetico in genere abbia tanto significato per l'uomo, in ciò si esprime il fatto fondamentale della volontà umana, il suo *horror vacui: egli ha bisogno di una meta* – e preferisce ancora volere il *nulla* al non volere. Mi si comprende?... Mi si è compreso?... «*Assolutamente no, signore!*» – Allora cominciamo dal principio.

1. Citato da Za, I, «Del leggere e scrivere», omettendo il primo aggettivo («coraggiosi») e mettendo il «ci» in corsivo.

2. Questo primo paragrafo fu aggiunto posteriormente. La GM cominciava con l'attuale § 2.

3. In italiano nel testo.

4. Da Tacito, *Historiae*, IV, 6: «... *quando etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur*» (anche nei sapienti la brama di gloria è ultima a dipartirsi). Già citato in FW 330.

2

Che cosa significano gli ideali ascetici? O, per prendere un caso particolare sul quale sono stato consultato piuttosto spesso, che cosa significa per esempio che un artista come Richard Wagner abbia, nei suoi giorni tardi, reso omaggio alla castità? In un determinato senso, certo, egli lo ha sempre fatto; ma soltanto alla fine lo ha fatto in un senso ascetico. Che cosa significa questa trasformazione di «senso»? questo radicale ribaltamento di senso? – giacché tale esso fu, con esso Wagner saltò dritto dritto nell'opposto di sé. Che cosa significa che un artista salti nell'opposto di sé?... Qui ci sovviene tosto, sempreché vogliamo soffermarci un poco su questa questione, il ricordo del tempo migliore, più forte, più lieto, *più coraggioso* che c'è stato forse nella vita di Wagner: è stato quando egli si travagliava intimamente e profondamente con l'idea delle nozze di Lutero. Chissà mai da quali strani casi è dipeso che noi oggi possediamo, invece di quella musica nuziale, *I maestri cantori*; e quante note di quella echeggiano forse ancora in questi. Ma non ci può essere dubbio sul fatto che anche in queste «Nozze di Lutero» si sarebbe trattato di un elogio della castità. E però anche di un elogio della sensualità – e proprio così esso mi sarebbe sembrato giusto, proprio così sarebbe anche stato «wagneriano». Perché tra castità e sensualità non v'è necessaria opposizione; ogni buon matrimonio, ogni vera passione amorosa va al di là di questa opposizione. Wagner avrebbe fatto bene, come mi sembra, a raccomandare di nuovo caldamente ai suoi Tedeschi, con l'aiuto di una bella e ardita commedia su Lutero, questa *piacevole* realtà, giacché ci sono e ci furono sempre fra i Tedeschi molti calunniatori della sensualità; e forse in niente Lutero ha un merito più grande che proprio in ciò, nell'aver avuto il coraggio della sua *sensualità* (allora la si chiamava, con una certa delicatezza, la «libertà evangelica» ...). Ma anche nel caso in cui vi sia veramente opposizione tra castità e sensualità, non v'è di gran lunga alcun bisogno, per fortuna, che si tratti di un'opposizione tragica. Ciò dovrebbe valere almeno per tutti quei mortali di più sana costituzione e di spirito più lieto, i quali sono lungi dall'annoverare senz'altro fra gli argomenti contro l'esistenza il loro labile equilibrio tra «l'animale e l'angelo» – i più sottili e solari, come Goethe, come Hafis[5], vi hanno

5. Hafis, poeta persiano a cui Goethe si ispirò nel *Divano occidentale-orientale*, è citato altre volte da Nietzsche insieme con Goethe. Cfr. FW 370 e JGB 198.

addirittura visto un'attrattiva *in più* della vita. Proprio tali «contraddizioni» invitano a vivere... D'altra parte s'intende fin troppo bene che, se un giorno i porci falliti vengono portati a adorare la castità – e tali porci ci sono! – essi vedranno e adoreranno in essa soltanto il loro opposto, l'opposto del porco fallito – oh, con quale tragico grugnito e zelo! lo si può immaginare – quell'increscioso e superfluo opposto che, al termine della sua vita, Richard Wagner ha voluto ancora, incontestabilmente, mettere in musica e portare sulla scena. *Ma a che scopo?* come ci si può giustamente domandare. Giacché, che cosa importava a lui, che cosa importa a noi dei porci?...

3

Con tutto ciò, non si può certo eludere l'altra questione: che cosa gli importasse in realtà di quella virile (ah, così poco virile) «semplicità campestre», di quel povero diavolo, di quella creatura selvatica di Parsifal, che viene infine da lui, con mezzi così insidiosi, cattolicizzato – ma come, era inteso in genere questo Parsifal *sul serio?* Si potrebbe cioè essere tentati di presumere, anzi di augurarsi il contrario – che il Parsifal wagneriano fosse inteso in senso giocoso, quasi come epilogo e dramma satiresco con cui il Wagner tragico avesse voluto prendere congedo, in una maniera appunto a lui confacente e degna, da noi e anche da se stesso, ma soprattutto *dalla tragedia*, cioè con un eccesso di suprema e maliziosissima parodia sul tragico stesso, su tutta l'orribile serietà e strazio terreni di prima, sulla *forma più grossolana* di contronatura dell'ideale ascetico, infine superata. Proprio così la cosa sarebbe stata degna, come ho detto, di un grande tragico, il quale, come ogni artista, attinge l'estremo culmine della sua grandezza solo quando riesce a vedere sé e la sua arte *sotto* di sé – quando riesce a *ridere di sé*. È il *Parsifal* di Wagner il suo segreto riso di superiorità su se stesso, il trionfo dell'ultima, suprema libertà artistica, ulteriorità artistica da lui conquistata? Ce lo vorremmo, come ho detto, augurare; giacché che cosa sarebbe il *Parsifal inteso sul serio?* C'è veramente necessità di vedere in esso (come è stato detto contro di me) «il prodotto di un odio impazzito contro la conoscenza, lo spirito e la sensualità»? una maledizione contro i sensi e lo spirito in un solo soffio d'odio? un'apostasia e una conversione a morbosi e oscurantistici ideali cristiani? e infine addirittura una negazione di se stesso, una cancellazione di se stesso da parte di

un artista che fino allora si era impegnato con tutta la forza della sua volontà per il contrario, ossia per *la massima spiritualizzazione e sensualizzazione* della sua arte? e non solo della sua arte, ma anche della sua vita? Si ricordi con quale entusiasmo Wagner seguì a suo tempo le orme del filosofo Feuerbach. La parola di Feuerbach della «sana sensualità» – negli anni trenta e quaranta essa suonò per Wagner al pari che per molti Tedeschi (questi si chiamavano i «*giovani* Tedeschi») come la parola della redenzione. Ha egli alla fine *imparato* al riguardo *qualcosa d'altro*? Dato che sembra, almeno, che abbia avuto alla fine l'intenzione di *insegnare* al riguardo *qualcosa d'altro*... E non solo con le trombe del *Parsifal* dall'alto della scena – nella torbida, altrettanto vischiosa che confusa attività di scrittore dei suoi ultimi anni vi sono cento passi in cui si tradisce un segreto desiderio e intento, una sgomenta, insicura, inconfessabile volontà di predicare in tutto e per tutto il ritorno, la conversione, la negazione, il cristianesimo, il medioevo, e di dire ai suoi discepoli: «Non vale! Cercate la salvezza da un'altra parte!» Una volta viene invocato addirittura il «sangue del Redentore»...

4

In un tale caso, che ha molto di increscioso – ed è un caso *tipico* – voglio dire la mia opinione: la cosa migliore da fare è certamente di separare l'artista dalla sua opera in modo tale da non prendere lui stesso sul serio allo stesso modo della sua opera. Egli è in definitiva soltanto la condizione preliminare della sua opera, il grembo materno, il suolo, in certi casi il concime e lo sterco su cui e con cui essa cresce – e quindi, nella maggior parte dei casi, qualcosa che si deve dimenticare se si vuol prendere diletto all'opera stessa. La ricerca dell'*origine* di un'opera compete ai fisiologi e vivisettori dello spirito; mai e poi mai agli uomini estetici, agli artisti! Al poeta e plasmatore del *Parsifal* non furono risparmiati un profondo, radicale e finanche terribile rivivere e calarsi nei contrasti spirituali del medioevo, un ostile appartarsi da ogni altezza, rigore e disciplina dello spirito, una sorta di *perversità* intellettuale (se mi si passa la parola) più che non siano risparmiate a una donna gravida le nausee e i capricci della gravidanza: che, come ho detto, si devono *dimenticare* per prendere diletto al figlio. Bisogna guardarsi dalla confusione, nella quale fin troppo facilmente cade l'artista stesso, per *contiguity* psicologica, per parlare con gli Inglesi, quasi

che *fosse* egli stesso quello che deve rappresentare, ideare, esprimere. In realtà le cose stanno in modo che, *se* egli fosse quello appunto, assolutamente non lo rappresenterebbe, ideerebbe ed esprimerebbe; un Omero non avrebbe poetato un Achille, un Goethe non un Faust, se Omero fosse stato un Achille e Goethe un Faust[6]. Un artista perfetto e completo è separato dal «reale», dall'effettuale, per tutta l'eternità. D'altra parte si capisce come egli possa talvolta stancarsi fino alla disperazione di quest'eterna «irrealtà» e falsità della sua esistenza più intima – e che ben faccia poi, una volta, il tentativo di sconfinare in ciò che gli è più vietato, nel reale, di *essere* reale. Con quale risultato? È facile intuirlo... È questa *la tipica velleità* dell'artista: la stessa velleità di cui cadde vittima, in vecchiaia, anche Wagner, e che egli dovette scontare a così caro prezzo, in un modo così disastroso (perse a causa di essa la parte migliore dei suoi amici). Ma alla fine, anche prescindendo del tutto da questa velleità, chi non si augurerebbe, proprio per amore di Wagner, che egli avesse preso congedo da noi e dalla sua arte *diversamente*, non con un *Parsifal* ma in un modo più vittorioso, più sicuro di sé, più wagneriano – meno fuorviante, meno ambiguo in relazione a tutto il suo volere, meno schopenhaueriano, meno nichilistico?...

5

Che cosa significano dunque gli ideali ascetici? Nel caso dell'artista, a poco a poco ce ne rendiamo conto: *un bel nulla*!... O tante di quelle cose che è come se non fosse nulla!... Cominciamo con l'eliminare gli artisti. Essi sono in una posizione di gran lunga non abbastanza indipendente nel mondo e *contro* il mondo perché le loro valutazioni e l'evoluzione di queste meritino *di per sé* partecipazione. Furono in tutti i tempi i servitori di una morale o filosofia o religione; anche prescindendo del tutto dal fatto di essere stati, purtroppo, piuttosto spesso cortigiani fin troppo malleabili dei loro ammiratori e mecenati, e adulatori di gran fiuto di fronte ai poteri antichi o di nuova e fresca costituzione. Come minimo hanno sempre bisogno di una salvaguardia, di un appoggio, di un'autorità già costituita. Gli artisti non fanno mai parte per se stessi, lo star soli va contro i loro istinti

6. Cfr. MA 211.

più profondi. Così, per esempio, Richard Wagner prese il filosofo Schopenhauer, «quando ne fu giunto il tempo», come suo battistrada, come sua salvaguardia – chi potrebbe ritenere anche solo pensabile che egli avrebbe avuto il *coraggio* di professare un ideale ascetico senza l'appoggio che gli veniva dalla filosofia di Schopenhauer, senza l'autorità di Schopenhauer affermatasi saldamente in Europa negli anni settanta? (senza ancora domandarsi al riguardo se nella *nuova* Germania sarebbe stato in genere possibile un artista senza il latte di una mentalità devota[7], devota all'impero). E con ciò siamo giunti alla più seria questione: che cosa significa che un vero *filosofo* indulga all'ideale ascetico, uno spirito che veramente riposi su se stesso come Schopenhauer, un uomo e un cavaliere dallo sguardo di bronzo, che ha il coraggio di far parte per se stesso, che sa stare da solo e non sta ad aspettare battistrada e cenni dall'alto?[8] Consideriamo qui subito la singolare, e per più d'un tipo d'uomo addirittura affascinante, posizione di Schopenhauer sull'*arte*; perché fu questa, evidentemente, quella per la quale, *in primo luogo*, Wagner passò a Schopenhauer (a ciò persuaso da un poeta, come si sa, Herwegh), e ciò in misura tale che tra la sua fede estetica precedente e quella seguente si spalancò, in tal modo, una perfetta contraddizione teorica – la prima espressa, per esempio, in *Opera e dramma*, la seconda negli scritti che pubblicò a partire dal 1870. In particolare, ciò che forse più sorprende, da allora Wagner cambiò senza scrupolo il suo giudizio sul valore e la posizione della *musica* stessa. Che cosa gli importava che ne avesse fatto fino allora un mezzo, un medium, una «donna», che aveva assolutamente bisogno di uno scopo, di un uomo per prosperare – cioè del dramma! Capì a un tratto che con la teoria e l'innovazione schopenhaueriane si poteva fare *di più* in *majorem musicae gloriam* – ossia con la *sovranità* della musica così come Schopenhauer la intendeva: la musica con un suo posto a parte rispetto a tutte le altre arti, l'arte indipendente in sé, che *non* offriva, come quelle, riproduzioni della fenomenicità, ma che parlava il linguaggio *della* volontà stessa, traendolo fuori immediatamente dall'«abisso», come la sua più propria, più originaria, più diretta rivelazione. Con questo straordinario accrescimento del valore della musica, quale sembrava scaturire dalla filo-

7. «*Die Milch der frommen Denkart*», dal *Guglielmo Tell* di Schiller, IV, 3.

8. Il passo da «E con ciò» fino a «cenni dall'alto» fu più tardi cancellato da Nietzsche nella copia personale di GM.

sofia schopenhaueriana, salì a un tratto inauditamente di prezzo anche il *musicista*: questi divenne ormai un oracolo, un sacerdote, anzi più di un sacerdote, una specie di portavoce dell'«in sé» delle cose, un telefono dell'aldilà – da allora in poi non parlò più solo musica, questo ventriloquo di Dio – parlò metafisica: qual meraviglia che finisse per parlare un giorno *ideali ascetici*?...

6

Schopenhauer ha messo a profitto la concezione kantiana del problema estetico – sebbene, con tutta certezza, non lo abbia contemplato con occhi kantiani. Kant si proponeva di rendere onore all'arte privilegiando e ponendo in primo piano, tra i predicati del bello, quelli che fanno onore alla conoscenza: impersonalità e validità universale. Non è questo il luogo per discutere se ciò non sia stato nell'essenziale un errore; quello che soltanto voglio sottolineare è che Kant, come tutti i filosofi, invece di affrontare il problema estetico in base all'esperienza dell'artista (il creatore), ha meditato sull'arte e sul bello soltanto dal punto di vista dello «spettatore», infilando senza accorgersene lo «spettatore» stesso nel concetto di «bello». Ma se soltanto questo «spettatore» fosse stato almeno abbastanza noto ai filosofi del bello! – cioè come un grande fatto ed esperienza *personale*, come una moltitudine di personalissime e forti vicissitudini, brame, sorprese, estasi sul terreno del bello! Ma è, come temo, sempre avvenuto il contrario; e così ne riceviamo, fin dal principio, definizioni in cui, come in quella definizione del bello di Kant, la mancanza di una più sottile esperienza personale si annida nella forma di un grosso verme, di un errore fondamentale. «È bello», ha detto Kant, «ciò che piace *disinteressatamente*». Disinteressatamente! Si paragoni questa definizione con quell'altra data da un vero «spettatore» e artista – Stendhal, il quale una volta chiama il bello *une promesse de bonheur*[9]. Qui a ogni modo è *rifiutato* e cancellato proprio ciò che soltanto Kant pone in rilievo nello stato estetico: *le désintéressement*. Chi ha ragione, Kant o Stendhal? Se però i nostri estetici non si stancano di gettare nel piatto della bilancia, a favore di Kant, il fatto che

9. STENDHAL, *Rome, Naples, Florence*, Paris, 1854, p. 30 (BN): «*La beauté n'est jamais, ce me semble, qu'une promesse de bonheur*».

sotto la fascinazione della bellezza si possono contemplare «senza interesse» *perfino* statue femminili nude, si può ben ridere un po' alle loro spalle; le esperienze degli *artisti* sono, in relazione a questo punto scabroso, «più interessanti», e Pigmalione in ogni caso *non* era necessariamente un «uomo antiestetico». Dobbiamo pensare tanto meglio dell'innocenza dei nostri estetici, che si rispecchia in tali argomenti, dobbiamo per esempio ascrivere a onore di Kant ciò che, con l'ingenuità di un parroco di campagna, egli è capace di insegnare sulle caratteristiche del tatto![10] E qui torniamo a Schopenhauer, che in misura tutta diversa da Kant era vicino alle arti e che tuttavia non uscì dall'incantesimo della definizione kantiana. Come avvenne ciò? La circostanza è piuttosto singolare. La parola «senza interesse» fu da lui interpretata nel modo più personale, in base a un'esperienza che dev'essere stata per lui una delle più normali. Di poche cose Schopenhauer parla con tanta sicurezza come dell'effetto della contemplazione estetica: dice di essa che opera in senso contrario all'«interesse» *sessuale*, similmente dunque alla luppolina e alla canfora; egli non si è mai stancato di magnificare *questo* staccarsi dalla «volontà» come il grande vantaggio e beneficio della condizione estetica. Si potrebbe addirittura essere tentati di domandarsi se la sua concezione fondamentale della «volontà e rappresentazione», l'idea che vi possa essere una redenzione dalla «volontà» unicamente per mezzo della «rappresentazione», non abbia preso origine da una generalizzazione di quell'esperienza della sessualità (in tutte le questioni riguardanti la filosofia schopenhaueriana, non bisogna mai trascurare, detto incidentalmente, che essa è la concezione di un giovane di ventisei anni, sicché partecipa non soltanto della specificità di Schopenhauer ma anche della specificità di quella stagione della vita). Ascoltiamo per esempio uno dei passi più espliciti tra gli innumerevoli che egli ha scritti in onore dello stato estetico (*Mondo come volontà e rappresentazione*, I 231)[11], facciamo attenzione al tono, al dolore, alla felicità, alla gratitudine con cui tali parole sono state pronunciate. «È questo lo stato di aponia che Epicuro ha esaltato come il bene supremo e come la condizione degli dèi; noi siamo, per quel momento, affrancati dallo spregevole impulso della volontà, celebria-

10. Cfr. KANT, *Antropologia pragmatica*, § 17.
11. Nietzsche cita dall'edizione Frauenstädt del 1873. Cfr. Libro II, § 38.

mo il sabato dei lavori forzati del volere, la ruota di Issione si arresta»... Che veemenza di parole! Che immagini di tormento e di lungo tedio! Che contrapposizione quasi patologica tra i tempi di «quel momento» e dell'ulteriore «ruota di Issione», dei «lavori forzati del volere», dello «spregevole impulso della volontà»! Ma anche ammettendo che Schopenhauer avesse cento volte ragione per la sua persona, che cosa si sarebbe fatto, con ciò, per penetrare l'essenza del bello? Schopenhauer ha descritto un solo effetto del bello, quello che acquieta la volontà – ma è questo anche solo un effetto normale? Stendhal, come ho detto, una natura non meno sensuale ma più felicemente riuscita di Schopenhauer, pone in risalto un altro effetto del bello: «il bello *promette* felicità», il dato di fatto gli sembra proprio l'*eccitazione della volontà* («dell'interesse») a opera del bello. E non si potrebbe infine obiettare allo stesso Schopenhauer che molto a torto egli pensa di essere stato in ciò kantiano, che non ha inteso per niente kantianamente la definizione kantiana del bello – che anche a lui il bello piace per un «interesse», anzi per l'interesse più forte, più personale di tutti: quello del torturato che si libera dalla sua tortura?... E, per tornare alla nostra prima domanda, «che cosa *significa* che un filosofo indulga all'ideale ascetico?», noi riceviamo qui un primo accenno: *egli vuole liberarsi da una tortura*.

7

Guardiamoci dal far subito, alla parola «tortura», delle facce scure: proprio in questo caso resta abbastanza da mettere in conto in senso opposto, abbastanza da detrarre – resta addirittura di che ridere un po'. Specialmente non sottovalutiamo il fatto che Schopenhauer, il quale in realtà ha trattato la sessualità come nemica personale (compreso il suo strumento, la donna, questo *instrumentum diaboli*), aveva *bisogno* di nemici per conservare il buonumore; che amava le parole rabbiose, biliose, nero-verdastre; che andava in collera per andare in collera, per passione; che si sarebbe ammalato, sarebbe diventato *pessimista* (giacché non lo era, per quanto lo desiderasse) senza i suoi nemici, senza Hegel, la donna, la sensualità e tutta la volontà di vivere, di continuare a esistere. Altrimenti Schopenhauer *non* ci sarebbe stato, ci si può scommettere, se la sarebbe svignata. Ma i suoi nemici lo trattennero, i suoi nemici lo indussero sempre di nuovo a vivere, la sua collera era, in tutto come per i cinici

antichi, il suo ristoro, la sua ricreazione, la sua ricompensa, il suo *remedium* contro il disgusto, la sua *felicità*. Tanto per quanto riguarda il lato più personale nel caso di Schopenhauer; d'altra parte v'è in lui ancora qualcosa di tipico – e con ciò soltanto ritorniamo al nostro problema. Sussiste incontestabilmente, finché ci saranno filosofi sulla terra e dovunque ci siano stati filosofi (dall'India fino all'Inghilterra, per prendere i poli estremi dell'attitudine alla filosofia), una vera e propria irritazione e astiosità filosofica contro la sensualità – Schopenhauer ne è soltanto lo sfogo più eloquente e, se si ha orecchio per ciò, anche il più trascinante e affascinante –; sussiste del pari una vera e propria predilezione e cordialità filosofica in relazione a tutto l'ideale ascetico: su ciò e contro di ciò non bisogna farsi illusioni. Entrambe le cose fanno parte, come si è detto, del tipo; e se queste due cose mancano in un filosofo, costui è – se ne può essere sicuri – sempre e solo un «cosiddetto». Che cosa *significa* ciò? Giacché va anzitutto interpretato questo dato di fatto: *in sé* esso se ne sta stupido per tutta l'eternità, come ogni «cosa in sé». Ogni animale, e quindi anche *la bête philosophe*, tende istintivamente a un *optimum* di condizioni favorevoli tra le quali poter scatenare tutta la sua forza, in modo da attingere il massimo possibile sentimento di potenza; altrettanto istintivamente e con una finezza di fiuto che «è superiore a ogni ragione»[12], ogni animale aborre ogni sorta di guastafeste e di impedimenti che gli si frapponga o possa frapporglisi su questa via verso l'*optimum* (*non* è la sua via verso la «felicità», quella della quale parlo, bensì la sua via verso la potenza, verso l'azione, verso il fare più possente e in realtà, nella maggior parte dei casi, la sua via verso l'infelicità). Allo stesso modo il filosofo aborre il *matrimonio* insieme con ciò che vuol persuadere a esso – il matrimonio come impedimento e sciagura sulla sua via verso l'*optimum*. Quale grande filosofo è stato finora sposato? Eraclito, Platone, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer non lo furono; ancor più, non li si può nemmeno *immaginare* sposati. Un filosofo sposato appartiene *alla commedia*, questa è la mia tesi; e l'eccezione di Socrate – il maligno Socrate si è, sembra, sposato *ironice*, apposta per dimostrare *questa* tesi. Ogni filosofo parlerebbe come una volta parlò Buddha, quando gli fu annunciata la nascita di un figlio: «Mi è nato Râhula, mi è stata

12. PAOLO, *Lettera ai Filippesi*, 4, 7.

forgiata una catena»[13] (Râhula significa qui «un piccolo demonio»). Per ogni «spirito libero» dovrebbe venire un'ora di riflessione, ammettendo che ne abbia avuto prima una di spensieratezza, quale venne una volta allo stesso Buddha – «oppressa nell'angustia», pensò tra sé, «è la vita nella casa, ricettacolo di impurità; la libertà sta nell'abbandonare la casa», «e così pensando, abbandonò la casa»[14]. Nell'ideale ascetico sono indicati tanti ponti verso l'*indipendenza*, che un filosofo non può sentire senza intimo giubilo e plauso la storia di tutti quegli uomini risoluti che un giorno dissero no a ogni dipendenza e se ne andarono in qualche *deserto*; anche supponendo che non fossero se non forti asini e in tutto e per tutto l'opposto di spiriti forti. Che cosa significa dunque l'ideale ascetico in un filosofo? La mia risposta è – la si sarà capita da un pezzo: alla sua vista il filosofo sorride come a un *optimum* delle condizioni della più alta e ardita spiritualità – con esso egli *non* nega «l'esistenza», in esso anzi afferma la *sua* esistenza e *soltanto* la sua esistenza, e ciò forse a tal grado che non gli resta lontano il sacrilego desiderio: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, f i a m*!...

8

Lo si vede, non sono testimoni e giudici incorrotti del *valore* dell'ideale ascetico, questi filosofi! Essi pensano a sé – che gliene importa a loro del «santo»! Pensano inoltre a ciò che per loro è più indispensabile: libertà dalla costrizione, dai fastidi, dal chiasso, dagli affari, dai doveri, dalle cure; lucidità nella mente; danza, slancio e volo dei pensieri; un'aria buona, fine, limpida, pulita, asciutta, com'è l'aria delle cime, in cui ogni essere animale diventa più spirituale e mette le ali; calma in tutti i sotterranei; tutti i cani messi per bene a catena; nessun latrato di ostilità e di villoso rancore; niente vermi roditori di ambizione ferita; viscere modeste e docili, diligenti come le ruote dei mulini, ma lontane; il cuore estraneo, al di là, futuro, postumo – per l'ideale ascetico essi pensano, tutto sommato, al sereno ascetismo di un animale divinizzato e divenuto capace di volare, che volteggia più che non riposi sulla vita. Si sa quali sono le tre grandi

13. Cfr. H. OLDENBERG, *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Buddha. La sua vita, la sua dottrina, la sua comunità), Berlin, 1881, p. 122 (BN).

14. Cfr. H. OLDENBERG, *op. cit.*, p. 124.

parole dell'ideale ascetico: povertà, umiltà, castità; e ora si guardi da vicino la vita di tutti i grandi spiriti fecondi e inventivi – si ritroveranno in loro sempre tutt'e tre, fino a un certo grado. *Niente* affatto, al modo che ben s'intende, come se fossero magari le loro «virtù» – che cos'ha a che vedere con le virtù questo tipo di uomo? – bensì come le condizioni più appropriate e naturali della loro esistenza *migliore*, della loro fecondità *più bella*. Tuttavia è senz'altro possibile che la loro spiritualità dominante dovesse prima imporre le briglie a uno sfrenato ed eccitabile orgoglio o a una proterva sensualità o che mantenesse con una certa difficoltà la sua volontà di «deserto» forse contro una tendenza al lusso e a un'estrema ricercatezza, e parimenti contro una dissipatrice liberalità del cuore e della mano. Ma lo faceva appunto come istinto *dominante*, che affermava le sue esigenze su tutti gli altri istinti – lo fa ancora, e se non lo facesse per l'appunto non dominerebbe. In ciò dunque non v'è niente della «virtù». Il *deserto* del resto, di cui ho appena parlato e in cui gli spiriti di tempra forte e indipendente si ritirano e si isolano – oh, come appare diverso dal deserto che i dotti si possono sognare! – in certi casi cioè lo sono essi stessi, questi dotti. Ed è certo che tutti i commedianti dello spirito non vi resisterebbero assolutamente – per loro esso non è di gran lunga abbastanza romantico e siriaco, non è di gran lunga abbastanza un deserto-teatro! Anche in esso comunque non mancano cammelli; ma a ciò si limita tutta la somiglianza. Una volontaria oscurità forse; uno scansare se stessi; un'avversione a chiasso, venerazione, giornali, influenze; un impieguccio, un vivere alla giornata, qualcosa che nasconde più che non metta in luce; un intrattenersi occasionalmente con innocui e gai animali e uccelli, la cui vista ricrea; la montagna per compagnia, non una montagna morta, ma una che abbia *occhi* (vale a dire laghi); in certi casi perfino una camera in un affollato albergo omnibus, dove si è sicuri di essere scambiati per altri e dove si può impunemente parlare con chiunque – è questo qui «il deserto». Oh, è abbastanza solitario, credetemi! Quando Eraclito si ritirava nei sacri recinti e sotto i colonnati dell'immenso tempio di Artemide, quel «deserto» era più degno, ne convengo. Perché *non vi sono* per noi templi simili? (– ma forse non è vero che *non* vi sono: proprio ora mi viene in mente il mio studio più bello, a *Piazza di San Marco*, immaginando che sia primavera e inoltre mattina, nel tempo tra le dieci e le dodici). Ma quello che Eraclito scansava è ancora lo stesso che noi evitiamo adesso: il chiasso e il chiacchiericcio democratico degli Efesi,

la loro politica, le loro notizie dall'«impero» (la Persia, ben s'intende), la loro paccottiglia di mercato di «oggi» – giacché noi filosofi abbiamo in primo luogo bisogno di essere lasciati in pace da un'unica cosa: soprattutto dall'«oggi». Noi amiamo il silenzio, la freddezza, la finezza, la distanza, il passato e in genere qualunque cosa la cui vista non costringa l'anima a difendersi e ad abbottonarsi – qualcosa con cui si possa parlare senza parlare *ad alta voce*. Si provi ad ascoltare il suono che uno spirito manda quando parla: ogni spirito manda un suo suono, ama il suo suono. Quello lì, per esempio, sarà certamente un agitatore, voglio dire una testa vuota, una pentola vuota: vi si metta dentro di tutto e ogni cosa ne tornerà fuori sorda e greve, appesantita dall'eco del grande vuoto. Quello là parla di rado altrimenti che con voce rauca: è forse diventato rauco *a forza di pensare*? Ciò sarebbe possibile – lo si chieda ai fisiologi –, ma chi pensa con le *parole* pensa da oratore e non da pensatore (mostrando con ciò che in fondo non pensa cose, non pensa secondo realtà, ma soltanto in riferimento alle cose, che propriamente pensa sé e i suoi ascoltatori). Questo terzo qui parla da importuno, ci sta troppo addosso, ci investe col suo fiato – involontariamente chiudiamo la bocca, sebbene sia un libro quello attraverso cui ci parla; il suono del suo stile rivela la ragione del fatto che non ha tempo, che fa fatica a credere in se stesso, che parla oggi o non parlerà mai più. Invece uno spirito che è sicuro di sé parla piano; cerca di rimanere nell'ombra, si fa aspettare. Un filosofo si riconosce dal fatto che evita tre cose luccicanti e chiassose, la fama, i prìncipi e le donne: col che non è detto che esse non vengano a lui. Rifugge dalla luce troppo cruda; perciò rifugge dai suoi tempi e dal loro «giorno». In questo è come l'ombra: quanto più il sole si abbassa, tanto più essa si ingrandisce. Per quanto riguarda la sua «umiltà» egli, così come sopporta l'oscurità, sopporta anche una certa dipendenza e offuscamento; ancor più, teme il disturbo arrecato dai lampi, arretra di fronte all'esposizione indifesa di un albero troppo isolato e abbandonato, su cui ogni maltempo sfoga il suo malumore e ogni malumore il suo maltempo. Il suo istinto «materno», l'amore segreto per ciò che cresce in lui, gli fa cercare situazioni in cui sia liberato dal dover pensare *a se stesso*, nello stesso senso in cui l'istinto di *madre* nella donna ha in genere mantenuto finora la situazione di dipendenza della donna stessa. Alla fine questi filosofi hanno pretese abbastanza modeste, il loro motto è «chi possiede è posseduto» – *non*, come devo dire sempre di nuovo, a causa di qualche virtù, di

qualche meritoria volontà di moderazione e di semplicità, bensì perché *così* esige, accortamente e inesorabilmente esige da loro, il loro supremo signore: il quale pensa solo a una cosa e accumula e risparmia tutto, tempo, forza, amore, interesse, soltanto per essa. Questo tipo d'uomo non ama essere disturbato da inimicizie e neanche da amicizie: dimentica o disprezza facilmente. Gli sembra di cattivo gusto fare il martire, «*soffrire* per la verità» – ciò egli lo lascia agli ambiziosi e agli eroi-dello-spirito da teatro e a chi altri abbia abbastanza tempo per queste cose (essi stessi, i filosofi, hanno qualcosa da *fare* per la verità). Fanno uso moderato delle grandi parole; si dice che la stessa parola «verità» ripugni loro: suonerebbe come una smargiassata... Per ciò che concerne infine la «castità» dei filosofi, uno spirito di questo genere ha evidentemente la sua fecondità in qualcosa di diverso dai figli; forse ha in qualcosa di diverso anche la sopravvivenza del suo nome, la sua piccola immortalità (ancor più immodestamente ci si esprimeva tra filosofi nell'antica India: «a che la prole per colui la cui anima è il mondo?»[15]). In ciò non v'è niente di una castità dovuta a qualche scrupolo ascetico o odio dei sensi, come v'è tanto poca castità nel fatto che un atleta o un *jockey* si astenga dalle donne; così vuole invece il loro istinto dominante, almeno negli ultimi tempi della gravidanza. Ogni artista sa quanto sia nocivo il coito negli stati di grande tensione e preparazione spirituale; per quelli tra loro che sono più possenti e hanno gli istinti più sicuri, ci vuole a tal fine non anzitutto l'esperienza, la mala esperienza – è invece proprio il loro istinto «materno» che qui, a vantaggio dell'opera in gestazione, dispone spietatamente di tutte le altre risorse e riserve di energia, di vigore della vita animale: la forza maggiore *si serve* allora della minore. Si adatti del resto a questa interpretazione il caso sopramenzionato di Schopenhauer: la vista del bello agiva manifestamente in lui come stimolo scatenante della *forza primaria* della sua natura (la forza della riflessione e della profondità di sguardo), sicché questa allora esplodeva e di colpo si impadroniva della coscienza. Con ciò non sarebbe affatto esclusa la possibilità che quella caratteristica dolcezza e pienezza, che è propria dello stato estetico, potesse avere origine proprio dall'ingrediente della sensualità (come dalla stessa fonte scaturisce quell'«idealismo» che è tipico delle ragazze da marito) – che quindi

15. Citazione da PAUL DEUSSEN, *Das System des Vedânta*, Leipzig, 1883, pp. 439 e 448.

la sensualità non fosse affatto eliminata dal subentrare dello stato estetico, come credeva Schopenhauer, ma entrasse nella coscienza soltanto trasfigurata e non più come stimolo sessuale (tornerò un'altra volta su questo punto di vista, in connessione con problemi ancora più delicati della *fisiologia dell'estetica*, finora nemmeno toccata, nemmeno dischiusa).

9

Un certo ascetismo, lo abbiamo visto, una dura e serena rinuncia fatta col cuore, fanno parte delle condizioni favorevoli della più alta spiritualità, come pure delle sue conseguenze più naturali; sicché fin dapprincipio non ci si meraviglierà che proprio dai filosofi l'ideale ascetico non sia mai stato trattato senza una certa simpatia preconcetta. A una seria verifica storica, il legame tra ideale ascetico e filosofia risulta anzi ancora più stretto e rigoroso. Si potrebbe dire che proprio alle *dande* di questo ideale la filosofia abbia in genere imparato a muovere i suoi primi passi e passettini sulla terra – oh, ancora così maldestra, oh, con la faccia ancora così abbuiata, oh, così pronta a capitombolare e a rimanere bocconi, questa piccola e timida pargoletta e tenerella dalle gambe storte! All'inizio è andata alla filosofia come va a tutte le cose buone: per molto tempo esse non avevano il coraggio di se stesse, si guardavano sempre intorno, alla ricerca di qualcuno che volesse venir loro in aiuto, ancor più, avevano paura di tutti quelli che la stavano a guardare. Si passino in rassegna i singoli impulsi e virtù del filosofo – il suo impulso al dubitare, il suo impulso al negare, il suo impulso all'attendere («efectico»[16]), il suo impulso analitico, il suo impulso all'indagare, al cercare, all'osare, il suo impulso al paragonare, al compensare, la sua volontà di neutralità e oggettività, la sua volontà di ogni «*sine ira et studio*» – non si è già capito che per la maggior parte del tempo essi andavano tutti quanti contro le prime esigenze della morale e della coscienza (per non parlare affatto della *ragione*, che ancora Lutero amava chiamare Madama la Sapientona, la scaltra puttana)? Che un filosofo, qualora *fosse* pervenuto alla coscienza, si sarebbe dovuto sentire addirittura l'in-

16. Aggettivo derivante dal greco ἐφεκτικός, nella filosofia scettica antica: «che sospende il giudizio».

carnazione del «*nitimur in vetitum*»[17] – *e quindi si guardava* dal «sentirsi», dal pervenire alla coscienza?... Non va diversamente, come ho detto, con tutte le cose buone, delle quali siamo oggi fieri; anche misurato con il metro dei Greci antichi, tutto il nostro essere moderno, in quanto non è debolezza, in quanto è potenza e coscienza di potenza, si presenta come pura *hybris* e irreligiosità; giacché proprio le cose che sono contrarie a quelle che noi oggi veneriamo hanno avuto per il tempo più lungo la coscienza dalla loro parte e Dio a loro custode. *Hybris* è oggi tutta la nostra posizione verso la natura, il nostro violentare la natura con l'aiuto delle macchine e dell'inventività, così priva di scrupoli, dei tecnici e degli ingegneri; *hybris* è la nostra posizione verso Dio, voglio dire verso un preteso ragno finalistico ed etico dietro il tessuto della grande ragnatela della causalità – noi potremmo dire, come Carlo il Temerario nella battaglia contro Luigi XI «*je combats l'universelle araignée*» –; *hybris* è la nostra posizione verso *noi stessi*, poiché facciamo esperimenti con noi stessi che non ci permetteremmo di fare con nessun animale, e ci apriamo l'anima, curiosi e contenti, tagliando nella viva carne: che cosa ci importa più della «salute» dell'anima! Dopo di che ci guariamo da soli: essere malati è istruttivo, non ne dubitiamo, ancora più istruttivo che essere sani – gli *apportatori di malattie* ci sembrano oggi addirittura più necessari di non so quali uomini di medicina e «salvatori». Noi adesso violentiamo noi stessi, non c'è dubbio, noi schiaccianoci dell'anima, noi che questioniamo e siamo questionabili, come se la vita non fosse altro che schiacciare noci [= risolvere enigmi]; non dobbiamo, in tal modo appunto, diventare necessariamente, ogni giorno, sempre più problematici, *più degni* di porre problemi e in tal modo appunto anche più degni di vivere?... Tutte le cose buone erano prima cose cattive; ogni peccato originale si è trasformato in una virtù originale. Il matrimonio, per esempio, sembrò a lungo un attentato al diritto della comunità; una volta si pagava un'ammenda per il fatto di essere così immodesti da pretendere una donna tutta per sé (rientra in ciò per esempio lo *jus primae noctis*, che ancor oggi in Cambogia è privilegio dei sacerdoti, questi custodi dei «buoni costumi antichi»). I sentimenti dolci, benevoli, indulgenti, compassionevoli – che sono pian piano tanto saliti in valore da di-

17. Citato anche in JGB 227: cfr. nota 72.

ventare quasi «i valori in sé» – ebbero contro di loro, per moltissimo tempo, proprio il disprezzo di sé: ci si vergognava della mitezza così come oggi ci si vergogna della durezza (cfr. *Al di là del bene e del male*, p. 232 [af. 260]). La sottomissione al *diritto* – oh, con quali resistenze della loro coscienza le stirpi nobili hanno, dappertutto sulla terra, rinunciato da parte loro alla *vendetta*[18] e concesso al diritto un potere su di loro! Il «diritto» è stato a lungo un *vetitum*, un sacrilegio, un'innovazione, si è fatto strada con la violenza, *come* violenza, a cui ci si è adattati soltanto vergognandosi di fronte a se stessi. Ogni più piccolo passo sulla terra è stato conquistato una volta con martiri fisici e spirituali. Tutto questo punto di vista, «che non soltanto il progredire, no!, il camminare, il muoversi, il cambiare, abbiano avuto bisogno dei loro innumerevoli màrtiri», ci suona proprio oggi così estraneo – io l'ho messo in luce in *Aurora*, pp. 17 sgg. [af. 18]. «Niente è stato pagato a più caro prezzo», è detto ivi, p. 19, «di quel poco di ragione umana e di sentimento della libertà che costituisce oggi il nostro orgoglio. Ma è a causa di questo orgoglio che oggi diventa per noi quasi impossibile sentire in consonanza con quegli immensi periodi di tempo dell'"eticità del costume" che precedono la "storia universale", come la vera e decisiva storia primaria, che ha stabilito il carattere dell'umanità: quando dappertutto il soffrire era stimato virtù, la crudeltà virtù, la dissimulazione virtù, la vendetta virtù, la negazione della ragione virtù, e per contro il benessere pericolo, la sete di sapere pericolo, la pace pericolo, la pietà pericolo, l'essere compassionati ingiuria, il lavoro ingiuria, la pazzia divinità e il *cambiare* immoralità e matrice di corruzione in sé!».

10

Nello stesso libro, p. 39 [af. 421], è spiegato in quale considerazione, sotto la *pressione* di quale considerazione dovette vivere la stirpe più antica degli uomini contemplativi – disprezzata esattamente nella misura in cui non era temuta! La contemplazione apparve per la prima volta sulla terra in forma camuffata, con aspetto ambiguo, con cuore cattivo e spesso con mente angosciata: su ciò non vi è dubbio. Per molto tempo quel che c'è di inattivo, di rimuginante, di

18. In italiano nel testo.

poco guerriero negli istinti degli uomini contemplativi fece scendere intorno a loro una cortina di diffidenza: contro ciò non v'era nessun altro mezzo che suscitare decisamente *paura* nei propri confronti. E di ciò ben s'intesero per esempio gli antichi brahmani! I più antichi filosofi seppero dare alla loro esistenza e al loro aspetto un senso, un sostegno e uno sfondo per i quali si apprese a *temerli*; lo fecero, a pensarci meglio, in base a un bisogno ancora più fondamentale, cioè per ispirare paura e venerazione a se stessi. Trovando in sé tutti i giudizi di valore rivolti *contro* se stessi, dovettero abbattere ogni sorta di sospetto e resistenza contro il «filosofo in sé». Lo fecero, come uomini di età terribili, con mezzi terribili: la crudeltà contro di sé, un'inventiva macerazione di sé – fu questo lo strumento principale di codesti eremiti e riformatori del pensiero assetati di potere, i quali avevano bisogno di far violenza anzitutto in se medesimi agli dèi e alla tradizione per poter *credere* essi stessi alla loro riforma. Ricordo la famosa storia del re Viçvamitra[19], che da millenari automartìri trasse per sé un tale senso di potenza e fiducia da intraprendere l'edificazione di un *nuovo cielo*: simbolo inquietante della storia dei filosofi più antica e più recente sulla terra – chiunque, in una qualsiasi epoca, ha edificato un «nuovo cielo», ha trovato il potere per farlo anzitutto nel *proprio inferno*... Riassumiamo tutto questo stato di cose in brevi formule. Lo spirito filosofico ha sempre dovuto, come prima cosa, travestirsi e trasformarsi nei tipi dell'uomo contemplativo *già stabiliti*, come sacerdote, mago, indovino e in genere uomo religioso, *per essere* in qualche misura anche soltanto *possibile*; per molto tempo l'*ideale ascetico* è servito al filosofo come forma fenomenica, come condizione di esistenza – egli dovette *rappresentarlo* per poter essere filosofo, e dovette *credervi* per poterlo rappresentare. L'atteggiamento appartato caratteristico dei filosofi, che nega il mondo, è ostile alla vita, non crede nei sensi e si desensualizza – atteggiamento che è stato mantenuto fino ai nostri tempi acquistando così validità quasi come *l'atteggiamento filosofico in sé* – è soprattutto una conseguenza dello stato di necessità delle condizioni tra cui la filosofia in genere sorse e si stabilì: in quanto cioè per il tempo più lungo la filosofia non sarebbe stata *affatto possibile* sulla terra senza un involucro e un rivestimento ascetico, senza un ascetico fraintendimento di sé. Espri-

19. Cfr. M 113.

mendomi in modo intuitivo ed evidente: fino ai nostri tempi il *prete ascetico* ha fornito la ripugnante e fosca forma larvale sotto la quale soltanto la filosofia ha potuto vivere e muoversi cautamente intorno... È ciò veramente *cambiato*? È stata infine la variopinta e pericolosa farfalla, quello «spirito» che questa larva nascondeva in sé, veramente sbozzolato e lasciato uscire alla luce, grazie a un mondo più solatio, più caldo, più luminoso? C'è oggi già abbastanza fierezza, audacia, valore, sicurezza di sé, volontà dello spirito, volontà di responsabilità, *libertà di volere* perché «il filosofo» sia ormai realmente *possibile* sulla terra?...

11

Soltanto adesso, dopo avere inquadrato la figura del *prete ascetico*, veniamo a toccare seriamente da presso il nostro problema: che cosa significa l'ideale ascetico? – soltanto adesso esso diventa «serietà»; abbiamo ormai di fronte il vero e proprio *rappresentante della serietà* in genere. «Che cosa significa ogni serietà?» – questa domanda ancora più fondamentale affiora qui forse già sulle nostre labbra: una domanda per fisiologi, come è giusto, sulla quale però per il momento soprassediamo. Il prete ascetico ha in quell'ideale non solo la sua fede, ma anche la sua volontà, il suo potere, il suo interesse. Il suo *diritto* all'esistenza sta e cade con quell'ideale: qual meraviglia se qui ci imbattiamo in un terribile avversario, posto cioè che noi fossimo gli avversari di quell'ideale? in un avversario che lotta per la sua esistenza contro i negatori dell'ideale stesso?... D'altra parte, fin dapprincipio non è probabile che una posizione in tal modo interessata rispetto al nostro problema riuscirà a questo specialmente vantaggiosa; è difficile che il prete ascetico costituisca egli stesso il più felice difensore del suo ideale, per la stessa ragione per cui di solito non riesce nel suo intento una donna che intraprenda di difendere «la donna in sé» – e tanto più che rappresenti l'arbitro e il giudice più obiettivo della controversia qui sollevata. È più facile che noi dobbiamo aiutarlo – questo è già adesso palmare – a difendersi bene contro di noi, che non che dobbiamo temere di essere da lui troppo ben confutati... Il pensiero, intorno al quale qui si combatte, è il *giudizio sul valore* della nostra vita che danno i preti ascetici: quest'ultima (insieme con ciò a cui essa appartiene, «natura», «mondo», tutta quanta la sfera del divenire e della caducità) viene messa da loro in

relazione con un'esistenza di tutt'altra specie, con la quale essa sta in un rapporto antitetico ed esclusivo, *a meno che* non si rivolga magari contro se medesima, non *rinneghi se stessa*. In questo caso, nel caso di una vita ascetica, la vita è considerata un ponte per quell'altra esistenza. L'asceta tratta la vita come un cammino sbagliato, che si debba alla fine ripercorrere a ritroso fino al punto da cui lo si è intrapreso; o come un errore che si confuti – si *debba* confutare – con l'azione; giacché *esige* che si proceda con lui, imponendo, dove può, il *suo* giudizio sul valore dell'esistenza. Che cosa significa ciò? Un tale mostruoso modo di valutare non sta scritto nella storia dell'uomo come un caso d'eccezione o una curiosità: è uno dei fatti più diffusi e durevoli che vi siano. Letti da un astro remoto, le lettere maiuscole della nostra esistenza terrena indurrebbero forse a concludere che la terra è la vera e propria *stella ascetica*, un angolo di creature scontente, boriose e ripugnanti, che non sanno affatto liberarsi da un profondo tedio di sé, della terra e di ogni vita, e che fanno a se stesse il maggior male possibile per il piacere di farselo: probabilmente il loro unico piacere. Consideriamo dunque come regolarmente, come universalmente, come quasi in tutti i tempi il prete ascetico faccia la sua apparizione: egli non appartiene a nessuna razza particolare, prospera dappertutto, viene fuori da ogni classe. Non che abbia magari coltivato e trapiantato per eredità il suo modo di valutare: è vero il contrario – un profondo istinto gli vieta anzi, in linea di massima, di prolificare. Dev'essere una necessità di prim'ordine, quella che fa germogliare e prosperare sempre di nuovo questa specie *ostile alla vita* – deve esserci certo un *interesse della vita stessa* a che un tale tipo di contraddizione non si estingua. Giacché una vita ascetica è una contraddizione in termini: regna qui un *ressentiment* senza pari, quello di un istinto e di una volontà di potenza insaziati, che vorrebbero dominare non su qualcosa della vita ma sulla vita stessa, sulle sue condizioni più profonde, più forti, più sotterranee; qui viene fatto un tentativo di usare la forza per ostruire le scaturigini della forza; qui lo sguardo verde e maligno si rivolge contro la prosperità fisica stessa, in particolare contro la sua espressione, la bellezza e la gioia; mentre si sente e si *cerca* un compiacimento nel fallire, nell'intristire, nel dolore, nella disgrazia, nella bruttezza, nell'espiazione volontaria, nella mortificazione, nella flagellazione e nel sacrificio di sé. Tutto questo è paradossale in sommo grado: ci troviamo qui di fronte a una discordanza che si *vuole* discordante, che *gode* di se stessa in

questo soffrire e diventa anzi sempre più sicura di sé e più trionfante nella stessa misura in cui *diminuisce* il suo primo presupposto, la vitalità fisiologica. «Il trionfo proprio nell'estrema agonia»: sotto questo segnacolo superlativo combatte da tempi immemorabili l'ideale ascetico; in questo enigma di seduzione, in questa immagine di estasi e tormento esso ha conosciuto la sua luce più sfolgorante, la sua salvezza, la sua vittoria finale. *Crux, nux, lux*[20] – queste tre cose sono per esso una sola.

12

Posto che una tale volontà incarnata di contraddizione e di contronatura sia indotta a *filosofare*: su che cosa sfogherà il suo più intimo arbitrio? Su quello che, nel modo più sicuro, viene sentito come vero, come reale; cercherà l'*errore* proprio là dove il vero istinto vitale impianta la verità nel modo più incondizionato. Abbasserà, per esempio, come facevano gli asceti della filosofia Vedanta, la corporeità a illusione, e così pure il dolore, la molteplicità, tutta la contrapposizione dei concetti di «soggetto» e «oggetto» – errori, nient'altro che errori! Negar fede al proprio Io, negare a se stessi la propria realtà – quale trionfo! – già non più soltanto sui sensi, sull'evidenza: un genere di trionfo di gran lunga superiore, una violenza e crudeltà fatta alla *ragione*: voluttà, questa, che raggiunge il culmine quando il disprezzo di sé, la derisione di sé della ragione decreta: «*Esiste* un regno della verità e dell'essere, ma proprio la ragione ne è *esclusa*!»... (Detto incidentalmente, finanche nel concetto kantiano di «carattere intelligibile delle cose» sopravvive qualcosa di questa lasciva discordanza ascetica, che ama volgere la ragione contro la ragione. «Carattere intelligibile», cioè, significa in Kant una specie di conformazione delle cose, di cui l'intelletto comprende esattamente questo, che essa per l'intelletto è *in tutto e per tutto inintelligibile*). Ma non siamo alla fine ingrati, proprio come uomini della conoscenza, verso tali risoluti rovesciamenti delle prospettive e valutazioni abituali, con cui lo spirito ha per troppo tempo infierito contro se stesso in maniera apparentemente sacrilega e infruttuosa; vedere, in tal modo, per una volta diversamente, *voler* vedere diversamente, è una non piccola discipli-

20. Cfr. F 12[215] autunno 1881. Al posto di *nox*, notte, Nietzsche ha messo *nux*, noce.

na e preparazione dell'intelletto a quella che sarà un giorno la sua «obiettività» – quest'ultima non intesa come «contemplazione disinteressata» (che è una mostruosità concettuale e un controsenso), bensì come la facoltà di *avere in proprio potere* e di combinare e scombinare il proprio pro e contro, in modo che si riesca a utilizzare per la conoscenza proprio la *diversità* delle prospettive e delle interpretazioni affettive. Da ora in poi, infatti, signori filosofi, guardiamoci meglio dalla pericolosa, vecchia frottola concettuale che ha postulato un «puro soggetto della conoscenza senza volontà, senza dolore e senza tempo»; guardiamoci dall'abbraccio di concetti contraddittorî come «ragione pura», «spiritualità assoluta», «conoscenza in sé»: – qui si pretende sempre di pensare un occhio che non può essere affatto pensato, un occhio che non avrebbe assolutamente alcuna direzione, in cui sarebbero troncate, mancherebbero le forze attive e interpretanti, grazie alle quali soltanto il vedere diventa un vedere qualcosa; qui viene dunque sempre preteso un controsenso e un controconcetto di occhio. Si dà *soltanto* un vedere prospettico, *soltanto* un conoscere prospettico; e *quanti più* affetti lasciamo parlare su una cosa, *quanti più* occhi, occhi diversi, siamo capaci di aprire sulla stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro «concetto» di questa cosa, la nostra «obiettività». Ma eliminare la volontà in genere, sospendere tutti quanti gli affetti, sempreché lo potessimo: come, non significherebbe questo *castrare* l'intelletto?...

13

Ma torniamo indietro. Una tale autocontraddizione, quale sembra essere rappresentata dall'asceta, «la vita *contro* la vita», risulta – questo è subito palmare – a una verifica fisiologica e non più psicologica, semplicemente assurda. Essa può essere soltanto *apparente*; dev'essere una specie di espressione provvisoria, una interpretazione, una formula, un aggiustamento, un fraintendimento psicologico di qualcosa, la cui genuina natura non poté, a lungo, essere compresa, a lungo, essere definita *di per sé* – una semplice parola, incastrata in un'antica *lacuna* della conoscenza umana. E per contrapporvi in breve lo stato dei fatti: *l'ideale ascetico scaturisce dall'istinto di protezione e di salvezza di una vita degenerante*, che cerca con tutti i mezzi di mantenersi e lotta per la sua esistenza; esso indica una parziale inibizione ed estenuazione fisiologica, contro la quale combattono inces-

santemente, con nuovi mezzi e invenzioni, i più profondi istinti vitali, rimasti intatti. L'ideale ascetico è un tale mezzo; dunque le cose stanno in modo esattamente contrario a quel che credono gli ammiratori di questo ideale – in esso e con esso la vita lotta con la morte e *contro* la morte, l'ideale ascetico è un accorgimento nella *conservazione* della vita. Che esso abbia potuto dominare e acquistare potenza sugli uomini nella misura che la storia insegna, in particolare dovunque si è affermata la civiltà e l'ammansimento degli uomini, in ciò si esprime un grande fatto: la *morbosità* del tipo umano esistito finora o almeno dell'uomo ammansito, la lotta fisiologica dell'uomo con la morte (o più esattamente: con il tedio della vita, con l'estenuazione, con il desiderio della «fine»). Il prete ascetico è il desiderio incarnato di un essere altro, di un essere altrove, e invero il sommo grado di questo desiderio, il suo ardore e la sua passione; ma appunto la *potenza* del suo desiderare è qui il ceppo che lo incatena, appunto in tal modo diventa lo strumento che deve impegnarsi per creare condizioni più favorevoli per l'esser qui e l'essere uomini – appunto con questa *potenza* egli trattiene nell'esistenza tutto il gregge dei malriusciti, degli amareggiati, degli sfortunati, dei disgraziati, dei sofferenti-di-sé di ogni tipo, mettendosi istintivamente alla loro testa come pastore. Già mi si capisce: questo prete ascetico, questo apparente nemico della vita, questo *negatore* – proprio lui appartiene alle grandissime potenze *conservatrici* e *affermatrici* della vita... Da che cosa dipende quella morbosità? Giacché l'uomo è più malato, insicuro, mutevole, instabile di qualunque animale, non v'è dubbio – egli è *l'*animale malato: da che cosa proviene ciò? Sicuramente egli ha anche osato, innovato, affrontato, sfidato il destino più di tutti gli altri animali presi insieme: egli, il grande sperimentatore di se stesso, l'insoddisfatto, l'insaziato, che si batte per l'ultima supremazia sugli animali, sulla natura e sugli dèi – egli, che è ancor sempre l'invitto, l'essere dall'eterno futuro, che per l'incalzare della sua stessa forza non trova più pace, sicché il suo avvenire, come uno sprone, gli fruga inesorabilmente nella carne di ogni presente – come non sarebbe, un tale coraggioso e ricco animale, anche quello più minacciato, quello più a lungo e più profondamente malato tra tutti gli animali malati?... L'uomo è sazio di ciò, abbastanza spesso, vi sono intere epidemie di questa saturazione (così intorno al 1348, al tempo della danza macabra); ma anche questa nausea, questa stanchezza, questo fastidio di se stessi – tutto erompe da lui con tale potenza da ridiventare

subito una nuova catena. Il suo No, che egli dice alla vita, porta alla luce, come per magia, una quantità di più squisiti Sì; anzi, se si *ferisce*, questo maestro di distruzione, di autodistruzione – poi è la ferita stessa che lo costringe a *vivere*...

14

Quanto più la morbosità è normale nell'uomo – e noi non possiamo contestare questa normalità – tanto più si dovrebbero tenere in onore i rari casi di potenza fisica e spirituale, i *colpi di fortuna* dell'uomo, tanto più rigorosamente si dovrebbero preservare i benriusciti dall'aria peggiore, l'aria dei malati. Lo si fa?... I malati sono il massimo pericolo per i sani; *non* dai più forti viene il male per i forti, bensì dai più deboli. Lo si sa?... In linea di massima non è affatto la paura per l'uomo quella della quale si possa desiderare una diminuzione: giacché questa paura costringe i forti a essere forti e, in certi casi, terribili – essa *conserva* il tipo dell'uomo benriuscito. Quel che sarebbe da temere, quel che ha effetti disastrosi come nessun altro disastro, non sarebbe la grande paura, bensì la grande *nausea* per l'uomo; come pure la grande *pietà* per l'uomo. Posto che un giorno queste due cose si accoppiassero, ne verrebbe subito al mondo, inevitabilmente, una delle cose più sinistre, l'«ultima volontà» dell'uomo, la sua volontà di nulla, il nichilismo. E in realtà molte cose sono a ciò predisposte. Chi non ha soltanto il naso per odorare, ma anche occhi e orecchie, sente quasi dappertutto, ovunque muova i suoi passi, qualcosa come l'aria di un manicomio, di un ospedale – parlo, com'è naturale, dei campi culturali dell'uomo, di ogni specie di «Europa» che alla fin fine esiste sulla terra. I *morbosi* sono il grande pericolo per l'uomo, non i malvagi, non gli «animali da preda». Coloro che sono fin dapprincipio disgraziati, vinti, spezzati – sono questi, sono *i più deboli* quelli che più minano la vita tra gli uomini, che più pericolosamente avvelenano e mettono in questione la nostra fiducia nella vita e nell'uomo. Dove ci si potrebbe sottrarre a quello sguardo velato, del quale si porta con sé una profonda tristezza, a quello sguardo rivolto all'indietro dell'aborto-di-natura fin dall'inizio, che rivela come un tale uomo parla a se stesso – quello sguardo che è un sospiro. «Ah, se potessi essere un altro qualunque!»: così sospira questo sguardo. «Ma non c'è speranza. Sono quello che sono: come potrei sbarazzarmi di me stesso? E tuttavia – *sono sazio di me*!»... Su questo terreno del disprezzo di sé, un

vero e proprio terreno paludoso, cresce ogni erbaccia, ogni pianta velenosa, e tutto è così piccolo, così nascosto, così disonesto, così dolciastro. Qui brulicano i vermi dei sentimenti di vendetta e di rancore; qui l'aria puzza di cose occulte e inconfessabili; qui si tesse costantemente la rete della congiura più maligna – la congiura dei sofferenti contro i benriusciti e vittoriosi, qui l'aspetto stesso dell'uomo vittorioso è *odiato*. E quanta bugiarderia per non riconoscere questo odio come odio! Che sfoggio di grandi parole e atteggiamenti, che arte di «proba» diffamazione! Questi malriusciti: che nobile eloquenza ruscella dalle loro labbra! Quanta zuccherosa, viscida, umile devozione galleggia nei loro occhi! Che cosa vogliono veramente? Come minimo *rappresentare* la giustizia, l'amore, la saggezza, la superiorità – è questa l'ambizione di codesti «infimi», di codesti malati! E quanto rende abili una tale ambizione! Si ammiri specialmente l'abilità da falsari con cui viene qui imitato il conio della virtù, perfino il tintinnio, il dorato tintinnio della virtù. Oggi essi hanno in tutto e per tutto preso in affitto per sé la virtù, questi deboli e malati inguaribili, non v'è dubbio: «Noi soltanto siamo i buoni, i giusti», così parlano. «Noi soltanto siamo gli *homines bonae voluntatis*». Si aggirano tra noi come rimproveri viventi, come ammonimenti nei nostri riguardi – quasi che salute, efficienza, robustezza, orgoglio, senso di potenza fossero già in sé cose viziose che si dovessero un giorno scontare, scontare amaramente. Oh, come essi stessi sono in fondo pronti a *far* scontare, che sete hanno di farsi *carnefici*! Tra loro abbondano i vendicativi travestiti da giudici, che portano sempre in bocca la parola «giustizia» come bava velenosa, fan boccuccia su ogni cosa e sono sempre pronti a sputare su tutto quanto non ha l'aria scontenta e se ne va di buon animo per la sua strada. Tra loro non manca nemmeno la nauseantissima genia dei vanesî, aborti mendaci che si affannano per farla da «anime belle» e per portare magari al mercato la loro guasta sensualità, avvolta in versi e altri pannolini, come «purezza del cuore»; la genia degli onanisti morali e dei «soddisfacitori di se stessi». La volontà dei malati di rappresentare una *qualsivoglia* forma di superiorità, il loro istinto per le vie traverse che menano a una tirannia sui sani – e dove altro mai non si troverebbe questa volontà di potenza proprio dei più deboli! La donna malata in particolare: nessuno la supera nelle raffinatezze del comandare, dell'opprimere e del tiranneggiare. A tal fine la donna malata non risparmia niente di vivo e niente di morto, dissotterra le cose più sepolte (i Bogo dicono: «la donna è una iena»). Si guardi il retro-

scena di ogni famiglia, di ogni corporazione, di ogni comunità: dappertutto la lotta dei malati contro i sani – una lotta silenziosa per lo più con polverine velenose, con punture di aghi, con una perfida mimica della sopportazione, ma talvolta anche con quel fariseismo da malati dei gesti *reboanti*, che ama più di tutto recitare la commedia della «nobile indignazione». Fin negli spazi consacrati della scienza vorrebbe farsi sentire, il rauco latrato di indignazione dei cani ammorbati, la mordace bugiarderia e furia di tali «nobili» farisei (ricordo ancora ai lettori che hanno orecchie quel berlinese apostolo della vendetta, Eugen Dühring, che oggi in Germania fa l'uso più indecoroso e ripugnante della grancassa morale: Dühring, il primo fanfarone della morale che esista oggi, anche tra i suoi simili, gli antisemiti). Sono tutti uomini del *ressentiment*, questi esseri fisiologicamente tarati e bacati, tutto un *humus* tremante di sotterranea vendetta, inesauribile, insaziabile negli accessi contro i felici e del pari nelle mascherate della vendetta, nei pretesti della vendetta. Quando giungerebbero essi veramente al loro ultimo, più sottile, più sublime trionfo nella vendetta? Indubbiamente quando riuscissero a *trasferire nella coscienza* dei felici la loro propria miseria, ogni miseria in genere, in modo che questi cominciassero un giorno a vergognarsi della loro felicità e forse si dicessero tra loro: «è una vergogna, essere felici! *C'è troppa miseria*!»... Ma non potrebbe esservi equivoco maggiore e più funesto che se in tal modo i felici, i benriusciti, i forti di corpo e di spirito prendessero a dubitare del loro *diritto alla felicità*. Basta con questo «mondo alla rovescia»! Basta con questo ignominioso rammollimento del sentimento! Che i malati *non* facciano ammalare i sani – e ciò sarebbe un tale rammollimento – dovrebbe ben essere questo il punto di vista supremo sulla terra. Ma a ciò occorre prima d'ogni altra cosa che i sani rimangano *separati* dai malati, al riparo finanche dalla vista dei malati, perché non si prendano per malati. O il loro compito sarebbe forse di farsi infermieri o medici?... Ma non potrebbero misconoscere o rinnegare il *loro* compito in un modo peggiore – il superiore non *deve* abbassarsi a strumento dell'inferiore, il *pathos* della distanza[21] *deve* mantenere anche i compiti separati per tutta l'eternità! Il loro diritto di esistere, la priorità della campana dal suono pieno rispetto a quella

21. Cfr. Prima dissertazione, § 2; JGB 257; FF 1[7] e 1[10] autunno 1885-primavera 1886.

stonata e fessa, è infatti mille volte maggiore; essi soltanto sono i *mallevadori* dell'avvenire, essi soltanto sono *obbligati* per il futuro dell'umanità. Ciò che *essi* possono, ciò che *essi* devono, i malati non lo potrebbero e dovrebbero mai; ma *affinché* possano quel che *essi* soltanto devono, in che modo potrebbero essere ancora liberi di fare i medici, i consolatori, i «redentori» dei malati? E perciò aria buona! Aria buona! E alla larga comunque da tutti i manicomi e gli ospedali della cultura! E per questo, buona compagnia, la *nostra* compagnia! O la solitudine, se così dev'essere! Ma alla larga comunque dai miasmi del marciume interiore e della segreta verminaia dei malati!... Affinché, cioè, ancora per un po' almeno, difendiamo noi stessi, amici miei, dalle due pesti peggiori, che possono essere tenute in riserva proprio per noi – dalla *grande nausea per l'uomo*! dalla *grande pietà per l'uomo*!...

15

Se si è compreso in tutta la sua profondità – ed esigo che proprio qui si *prenda in profondità,* si *comprenda in profondità* – in che senso *non* può assolutamente essere compito dei sani attendere ai malati, far sani i malati, si è anche compresa con ciò un'ulteriore necessità – la necessità di medici e infermieri *che siano essi stessi malati.* E ormai stringiamo con entrambe le mani il senso del prete ascetico. Il prete ascetico dev'essere da noi considerato come il salvatore, il pastore e l'avvocato predestinato del gregge malato: solo in tal modo possiamo comprendere la sua enorme missione storica. Il *governo dei sofferenti* è il suo regno, a esso lo indirizza il suo istinto, in esso egli ha la sua arte più personale, la sua maestria, il suo genere di felicità. Dev'essere egli stesso malato, dev'essere in tutto e per tutto affine ai malati e agli sventurati, per capirli – per capire sé con loro; ma deve anche essere forte, ancora più padrone di sé che degli altri, intatto specialmente nella sua volontà di potenza, per avere la fiducia e la paura dei malati, per poter essere per loro sostegno, resistenza, appoggio, costrizione, maestro di disciplina, tiranno, Dio. Egli lo deve difendere, il suo gregge – contro chi? Contro i sani, non v'è dubbio, anche contro l'invidia per i sani; dev'essere l'avversario *e il disprezzatore* naturale di ogni sanità e fortezza ruvida, impetuosa, sfrenata, dura, violenta-rapace. Il prete è la prima forma dell'animale *delicato*, che disprezza ancor più facilmente che

non odî. Non gli sarà risparmiato di condurre guerre con gli animali da preda, una guerra d'astuzia (dell'«intelligenza») più che della forza, come ben s'intende – a ciò avrà bisogno in certi casi quasi di fare di sé un nuovo tipo di animale da preda o almeno *di significarlo* – una nuova terribilità ferina, nella quale l'orso bianco, l'agile fredda tigre in agguato e non meno la volpe sembrano legati in un'unità altrettanto attraente che terrificante. Se costretto dalla necessità, ben si fa allora avanti aggrondato come un orso, imponente, accorto, freddo, rivestito di falsa superiorità, come araldo e portavoce di potenze misteriose, finanche in mezzo all'altra specie degli animali da preda, risoluto a seminare dove può su questo terreno dolore, discordia, autocontraddizione, e, fin troppo sicuro della sua arte, a dominare sempre *i sofferenti*. Porta con sé unguenti e balsamo, non v'è dubbio; ma prima ha bisogno di ferire, per far da medico; poi, placando il dolore causato dalla ferita, *avvelena nel contempo la ferita* – soprattutto di questo infatti s'intende, questo incantatore e domatore di belve, nella cui cerchia tutto quel che è sano diventa necessariamente malato e tutto quel che è malato diventa necessariamente inoffensivo. Difende in realtà abbastanza bene il suo gregge malato, questo strano pastore – lo difende anche contro esso stesso, contro la cattiveria, la perfidia, la malevolenza che covano nel gregge stesso e quant'altro è proprio di tutti i morbosi e malati tra loro; combatte abilmente, duramente e in segreto, contro l'anarchia e l'autodissoluzione che ogni volta si rigenerano all'interno del gregge, nel quale si accumula sempre più quella pericolosissima sostanza deflagrante ed esplosiva, il *ressentiment*. Far scoppiare questo esplosivo in modo che non faccia saltare in aria né il gregge né il pastore, è questa la sua abilità più caratteristica, anche la sua suprema utilità. Se si volesse riassumere nella formula più breve il valore dell'esistenza sacerdotale, bisognerebbe dire senz'altro: il prete è *colui che cambia la direzione* del *ressentiment*. Ogni sofferente cioè cerca istintivamente una causa del suo dolore; o meglio, un autore, o più precisamente, un autore *colpevole*, sensibile al dolore – insomma un qualunque essere vivente su cui possa, con un qualunque pretesto, sfogare i suoi umori, materialmente o *in effigie*; giacché scaricare la piena dei suoi sentimenti è il massimo tentativo di alleviamento, cioè di *stordimento* del sofferente, il suo narcotico involontariamente bramato contro il tormento di qualsivoglia specie. In questo soltanto è da ricercare, a mia presunzione, la vera causa fisio-

logica del *ressentiment*, della vendetta e affini, in un desiderio dunque di *ottundimento del dolore per mezzo della passione* – la si cerca invece normalmente, molto erroneamente, come mi sembra, nel contraccolpo difensivo, nella mera misura protettiva di reazione, «moto riflesso» nel caso di qualche improvvisa lesione e minaccia, del tipo che la rana senza testa compie ancora per sbarazzarsi di un acido corrosivo. Ma la differenza è fondamentale: nell'un caso si vuole evitare di essere ancora danneggiati in futuro, nell'altro si vuole *smorzare* un dolore tormentoso, segreto, che sta diventando insopportabile, con un'emozione più forte, di qualsiasi natura, eliminandolo per il momento almeno dalla coscienza – a ciò occorre una passione, una passione il più possibile selvaggia e, per suscitarla, il primo pretesto che capita. «Qualcuno deve avere la colpa del fatto che mi sento male» – questo modo di ragionare è caratteristico di tutti i malaticci, e tanto più quanto più rimane loro nascosta la vera causa del loro sentirsi male, quella fisiologica (essa può risiedere per esempio in un'affezione del *nervus sympathicus* o in un'esagerata secrezione di bile, o in una povertà di solfati e di fosfati nel sangue[22] o in stati di ipertensione del basso ventre che fanno ristagnare la circolazione sanguigna o in una degenerazione delle ovaie e simili). I sofferenti sono tutti quanti terribilmente pronti a trovare e a inventare pretesti per passioni dolorose; assaporano già il loro insospettirsi, l'arrovellarsi sulle cattiverie e gli apparenti pregiudizi ricevuti, rovistano nelle viscere del loro passato e presente alla ricerca di storie oscure e problematiche, dove sono liberi di crogiolarsi in qualche sospetto tormentoso e di inebriarsi del loro stesso veleno di malvagità – dilacerano le più vecchie ferite, si dissanguano riaprendo cicatrici da tempo rimarginate, fanno dell'amico, della moglie, del figlio e di chiunque altro stia loro accanto dei malfattori. «Io soffro: qualcuno deve averne colpa» – così pensa ogni pecora malaticcia. Ma il suo pastore, il prete ascetico, le dice: «Proprio così, pecora mia! Qualcuno deve averne colpa; ma sei tu stessa questo qualcuno, tu soltanto ne hai colpa – *tu soltanto hai colpa di te stessa*!»... Ciò è abbastanza audace, abbastanza falso; ma una cosa almeno è raggiunta in tal modo: in tal modo si è *cambiata*, come ho detto, la direzione del *ressentiment*.

22. Cfr. FF 11[237] estate-autunno 1881 e 12[203] autunno 1881.

16

Si indovina ormai che cosa, secondo la mia idea, ha perlomeno *tentato*, con il prete ascetico, l'istinto artistico di risanamento della vita, e a che cosa sia dovuta servire una temporanea tirannia di tali concetti paradossali e paralogici come «colpa», «peccato», «peccaminosità», «corruzione», «dannazione»: a rendere *inoffensivi* fino a un certo grado i malati, a distruggere gli inguaribili per mezzo di loro stessi, a dare rigorosamente ai malati lievi la direzione verso se stessi, una direzione all'indietro del loro *ressentiment* («una sola cosa è necessaria»[23]), *sfruttando* così i cattivi istinti di tutti i sofferenti allo scopo dell'autodisciplina, dell'autosorveglianza e dell'autosuperamento. Con una «medicazione» di questo genere, una pura medicazione per mezzo delle emozioni, non si può assolutamente trattare, come ben s'intende, di una vera *guarigione* dei malati nel senso fisiologico; anzi, non si può neanche affermare che l'istinto della vita abbia, in qualche modo, avuto qui di mira e per scopo la guarigione. Una specie di concentrazione e organizzazione dei malati da una parte (la parola «Chiesa» è il nome più popolare per ciò), una specie di temporanea neutralizzazione dei sani-riusciti, di coloro che sono stati fusi in modo più compiuto dall'altra, lo spalancarsi quindi di un *abisso* tra sani e malati – questo è stato, per molto tempo, tutto! Ed era molto! Era *moltissimo*!... [Come si vede, io muovo in questa dissertazione da un presupposto che, per i lettori dei quali ho bisogno, non devo giustificare preliminarmente: che la «peccaminosità» dell'uomo non è un fatto ma solo l'interpretazione di un fatto, cioè di una distonia fisiologica – vista quest'ultima in una prospettiva morale-religiosa che per noi non ha più niente di vincolante. Per il fatto che qualcuno si *senta* «colpevole», «peccaminoso», non è ancora assolutamente dimostrato che egli si senta così a buon diritto, non più di quanto è dimostrato che qualcuno sia sano per il fatto di sentirsi sano. Ci si ricordi dei famosi processi alle streghe: allora anche i giudici più sagaci e benevoli non dubitavano del fatto che sussistesse lì una colpa; le «*streghe*» *stesse non ne dubitavano* – e tuttavia la colpa non c'era[24]. Per esprimere tale presupposto in forma più ampia: lo stesso «dolore dell'anima» non è minimamente per me un fatto ben-

23. Cfr. *Luca*, 10, 42.
24. Cfr. FW 250.

sì solo un'interpretazione (interpretazione causale) di fatti che a tutt'oggi non si possono formulare con esattezza, quindi qualcosa che è ancora perfettamente campato in aria e non è scientificamente vincolante – in realtà una parola grassa al posto di un punto interrogativo magro come un chiodo. Se uno non viene a capo di un «dolore della sua anima» ciò *non* dipende, detto grossolanamente, dalla sua «anima», ma più probabilmente dal suo ventre (per parlare grossolanamente, come ho detto: col che non è affatto espresso il desiderio di essere anche grossolanamente uditi, grossolanamente capiti...). L'uomo forte e ben riuscito digerisce le sue esperienze (fatti e misfatti compresi) come digerisce i suoi pasti, anche quando gli tocca ingoiare bocconi amari. Se uno non riesce a «spuntarla» con un'esperienza, questa specie di indigestione è altrettanto fisiologica di quell'altra – e per molti versi è in realtà solo una delle conseguenze dell'altra. Con un simile modo di pensare si può essere ancor sempre, detto tra noi, fermissimi avversari di ogni materialismo...]

17

Ma è veramente un *medico*, questo prete ascetico? Abbiamo già capito in che senso è appena permesso di chiamarlo medico, sebbene egli stesso ami sentirsi un «redentore» e farsi trattare da «redentore». Solo la sofferenza stessa, lo scoramento del sofferente, vengono da lui combattuti, *non* la loro causa, *non* la vera e propria malattia – e questa costituisce la nostra obiezione più fondamentale alle medicazioni sacerdotali. Ma una volta che ci si metta in quella prospettiva che soltanto il prete conosce e ha, non si finisce facilmente di ammirare tutto quanto egli ha, nella medesima, visto, cercato e trovato. L'*alleviamento* del dolore, il «consolare» di ogni genere – questo si rivela come il suo genio stesso. Con quanta inventiva ha inteso la sua missione di consolatore, con quanta spregiudicatezza e audacia ha scelto i mezzi confacenti! Si potrebbe chiamare il cristianesimo in particolare una grande tesoreria degli strumenti di consolazione più spirituali, tante sono le possibilità di ristoro, di lenimento e di narcotizzazione in esso accumulati, tanti gli ardimenti pericolosissimi e audacissimi all'uopo effettuati; con tanta finezza, con tanta sottigliezza, con tanta meridionale sottigliezza sono stati segnatamente da esso intuiti gli stimoli di passione con i quali si possono sconfiggere, almeno per qualche tempo, la profonda depressione, la

plumbea estenuazione, la nera tristezza dei fisiologicamente impediti. Giacché, parlando in generale: in tutte le grandi religioni si è trattato in sostanza di combattere una certa stanchezza e pesantezza trasformatasi in epidemia. Si può presumere fin dapprincipio con una certa probabilità che di tempo in tempo, in determinati punti della terra, un *sentimento di impedimento fisiologico* sia *destinato* quasi necessariamente a impadronirsi di grandi masse, sentimento che però, per mancanza di sapere fisiologico, non entra in quanto tale nella coscienza in modo che se ne possa ricercare e sperimentare la «causa», il rimedio, anche soltanto sul piano psicologico-morale (questa cioè è la mia formula più generale per quella che viene detta comunemente una «*religione*»). Un tale sentimento di impedimento può avere le origini più svariate: può essere conseguenza di un incrocio di razze troppo eterogenee (o classi – le classi esprimono sempre anche differenze di origine e di razza: il «dolore cosmico» europeo, il «pessimismo» del secolo XIX è essenzialmente conseguenza di un'improvvisa insensata mescolanza di razze); o può essere condizionato da un'emigrazione difettosa – una razza arrivata in un clima per cui la sua capacità di adattamento non basta (il caso degli Indiani in India); o essere ripercussione della vecchiaia e della stanchezza della razza (pessimismo parigino dal 1850 in poi); o di una dieta sbagliata (alcolismo del Medioevo; assurdità dei *vegetarians*, che hanno comunque per sé l'autorità del nobile Cristoforo in Shakespeare[25]); o della corruzione del sangue, della malaria, della sifilide e simili (la depressione tedesca dopo la Guerra dei trent'anni, che appestò mezza Germania con brutte malattie, preparando il terreno per il servilismo tedesco, per la meschinità tedesca). In un tal caso si tenta ogni volta in grande stile una *lotta contro lo scoramento*. Informiamoci brevemente sulle sue principali pratiche e forme (qui lascio del tutto da parte, naturalmente, la vera e propria lotta *filosofica* contro lo scoramento, che suole esserci sempre in pari tempo – essa è abbastanza interessante, ma troppo assurda, troppo indifferente in pratica, troppo ragnatelata e da fannulloni, per esempio quando si tratta di dimostrare che il dolore è un errore, in base all'ingenuo presupposto che *debba* scomparire non appena l'errore vi diventa chiaro – e invece, guarda un po',

25. Il «nobile Cristoforo» è in realtà il Sir Andrew, «gran mangiatore di roast-beef», della *Twelfth Night* (Notte dell'Epifania) di Shakespeare, I, 3, così ribattezzato dai traduttori tedeschi Tieck e Schlegel.

si è ben guardato dallo scomparire...). In primo luogo si combatte lo scoramento dominante con mezzi che abbassano il sentimento della vita in genere al suo punto infimo. Possibilmente, nessuna volontà, nessun desiderio più; scansare tutto ciò che fa passione, che fa «sangue» (evitare il sale nei cibi: igiene dei fachiri); non amare, non odiare: imperturbabilità; non lavorare: mendicare; possibilmente niente donne o il meno donne possibile; dal punto di vista intellettuale, il principio di Pascal: «*il faut s'abêtir*». Risultato, espresso in termini psicologico-morali: «mortificazione», «santificazione»; espresso in termini fisiologici: ipnosi – il tentativo di raggiungere in via di approssimazione per l'uomo ciò che è il *letargo invernale* per alcune specie animali e il *letargo estivo* per molte piante dei climi torridi, un minimo di consumo e di ricambio organico, in cui la vita continui a mala pena a sussistere, senza veramente entrare nella coscienza. Per questo fine è stata spesa una stupefacente quantità di energia umana – invano forse?...

Che tali *sportsmen* della «santità», di cui tutte le epoche e quasi tutti i popoli sono ricchi, abbiano in realtà trovato un'effettiva liberazione da ciò che con un così rigoroso *training* combattevano, non se ne può assolutamente dubitare – con l'aiuto del loro sistema di mezzi ipnotici si *sbarazzarono* effettivamente, in innumerevoli casi, di quella profonda depressione fisiologica: per la qual cosa il loro metodo è da annoverare tra i fatti etnologici più universali. Allo stesso modo, non si è affatto autorizzati a includere già in sé tra i sintomi della pazzia una tale intenzione di affamare la corporeità e i desideri (come ama fare una goffa specie di «spiriti liberi» e di nobili Cristofori divoratori di *roastbeef*). Tanto più è sicuro che essa apre la *strada* verso ogni sorta di disturbi mentali, verso le «luci interiori» per esempio, come per gli esicasti[26] del Monte Athos, verso allucinazioni acustiche e ottiche, verso voluttuosi straripamenti ed estasi della sensualità (storia di santa Teresa). L'interpretazione che di stati del genere viene data da coloro che ne sono affetti, è stata sempre quanto più fantasiosa e falsa possibile, come ben s'intende; solo non si manchi di fare attenzione al tono della più convinta riconoscenza che risuona appunto già nella *volontà* di un tal modo di interpretare. Lo stato supremo, la *redenzione* stessa, quella ipnosi e pace totale final-

26. Monaci greci che rappresentano una corrente mistica dell'ortodossia.

mente raggiunta, è sempre per loro il mistero in sé, a esprimere il quale non bastano neanche i simboli più eccelsi, come prender dimora e rimpatriare nel fondo delle cose, come affrancarsi da ogni illusione, come «sapere», come «verità», come «essere», come distaccarsi da ogni finalità, da ogni desiderio, da ogni fare, come un al di là anche di bene e male. «Bene e male», dice il buddhista, «sono entrambi catene; sopra entrambi trionfò il Perfetto»; «Fatto e non fatto», dice chi crede nel Vedanta, «non gli arreca alcun dolore; il bene e il male egli se lo scrolla di dosso come un saggio; il suo regno non soffre più per alcun atto; al di là di bene e male: egli è andato al di là di entrambi[27]». Dunque una concezione di tutta l'India, altrettanto brahmanica che buddhistica (né nel modo di pensare indiano né in quello cristiano questa «redenzione» è considerata *raggiungibile* con la virtù, con il miglioramento morale, per quanto in alto sia da loro posto il valore ipnotico della virtù; lo si tenga per fermo – del resto questo corrisponde semplicemente allo stato delle cose. L'essere rimaste in ciò *veritiere*, può essere forse considerato la migliore prova di realismo delle tre religioni maggiori, per altri versi così radicalmente moralizzate. «Per il sapiente non ci sono doveri»... «La redenzione non avviene per l'*acquisto* di virtù, poiché essa consiste nell'essere una sola cosa con il Brahman, incapace di incrementi di perfezione; e altrettanto poco con la *dismissione* di difetti, poiché il Brahman, l'essere uno col quale è ciò che fa la redenzione, è eternamente puro» – questi passi del Commentario di Çankara sono citati dal primo vero *conoscitore* della filosofia indiana in Europa, il mio amico Paul Deussen[28]). Teniamo dunque in onore la «redenzione» nelle grandi religioni. Per contro ci riesce un po' difficile rimanere seri di fronte all'apprezzamento che incontra già il *sonno profondo* in questi stanchi della vita divenuti troppo stanchi anche solo per sognare – il sonno profondo, cioè, inteso già come un addentrarsi nel Brahman, come *raggiunta unio mystica* con Dio. «Quand'egli poi si è perfettamente addormentato – è detto al riguardo nella "scrittura" più antica e venerabile – ed è pervenuto a un completo riposo, sicché non scorge più immagini di sogno, allora è, o caro, riunito all'essere, si è addentrato in se stesso – stretto dal Sé di tipo

27. Citazione dal *Buddha* di Oldenberg, *op. cit.*, p. 50.

28. Cfr. PAUL DEUSSEN, *Das System des Vedânta*, Leipzig 1883 (BN); *Die Sûtras des Vedânta* aus dem Sanskrit übersetzt von P. Deussen, Leizig, 1887 (BN).

conoscitivo, non ha più coscienza di ciò che è fuori o dentro.» Non oltrepassano questo ponte giorno e notte, non la vecchiaia, non la morte, non il dolore, non opera buona né opera malvagia. «Nel sonno profondo», dicono del pari gli adepti di questa profondissima fra le tre grandi religioni, «l'anima si innalza fuori da questo corpo, entra nella luce suprema e ne fuoriesce nella propria forma: e allora è il sommo spirito stesso, che si aggira intorno scherzando e giocando e dilettandosi, sia con donne sia con carrozze sia con amici; allora non ripensa più a quest'appendice corporea a cui il *prâna* (respiro vitale) è aggiogato come un animale da tiro al carro». Ciò nonostante anche qui, come nel caso della «redenzione», dobbiamo tener presente che con ciò si esprime in fondo, per quanto sempre nella magnificenza dell'esagerazione orientale, nient'altro che quella valutazione che fu del lucido, freddo, grecamente freddo ma sofferente Epicuro: il senso ipnotico del nulla, la pace del sonno più profondo, l'*assenza di dolore* insomma – ciò può già valere, per i sofferenti e i radicalmente amareggiati, come sommo bene, come valore dei valori, ciò *deve* essere da loro apprezzato come positivo, sentito come *il* positivo stesso (secondo la stessa logica del sentimento, in tutte le religioni pessimistiche il nulla si chiama *Dio*).

18

Molto più spesso di un tale ipnotico ottundimento totale della sensibilità, della capacità di soffrire, che presuppone già forze più rare, soprattutto coraggio, disprezzo dell'opinione altrui, «stoicismo intellettuale», contro gli stati depressivi viene tentato un altro *training* che in ogni caso è più facile: *l'attività meccanica*. Che con essa un'esistenza sofferente venga alleviata in un grado non irrilevante, è fuori di ogni dubbio. Oggi questo fatto si chiama, alquanto disonestamente, «la benedizione del lavoro». L'alleviamento consiste nel fatto che l'interesse del sofferente viene in linea di massima stornato dalla sofferenza – che nella coscienza entra costantemente un fare e di nuovo soltanto un fare, e quindi vi resta poco posto per il soffrire: giacché è *stretta*, questa camera della coscienza umana! L'attività meccanica e quanto vi si connette – come l'assoluta regolarità, l'obbedienza puntuale automatica, l'adozione una volta per tutte di un certo modo di vivere, il riempimento del tempo, una certa autorizzazione, anzi una certa disciplina all'«impersonali-

tà», all'oblio di sé, all'«*incuria sui*» –: con che radicalità, con che sottigliezza il prete ascetico ha saputo far uso di tutto ciò nella lotta con il dolore! Proprio quando aveva a che fare con sofferenti dei ceti inferiori, con schiavi del lavoro o carcerati (o con donne, che sono per lo più le due cose nello stesso tempo, schiave del lavoro e carcerate), non ci voleva molto più di una piccola arte del cambiare i nomi e del ribattezzare per far loro vedere nelle cose odiate, da allora in poi, un beneficio, una relativa felicità – la scontentezza dello schiavo per la sua sorte *non* è stata comunque inventata dai preti. Un mezzo ancora più apprezzato, nella lotta contro la depressione, è la prescrizione di una *piccola gioia*, che è facilmente accessibile e può essere innalzata a regola. Di questo farmaco ci si serve spesso in connessione con quello sopra menzionato. La forma più frequente in cui la gioia è in tal modo prescritta come mezzo di cura, è la gioia del *procurare* gioia (come beneficare, donare, alleviare, aiutare, consigliare, consolare, elogiare, far segno a distinzione). Prescrivendo «l'amore del prossimo», il prete ascetico prescrive in fondo un'eccitazione dell'istinto più forte e più affermatore della vita, anche se nella dose più prudente – la *volontà di potenza*. La felicità della «superiorità minima», che ogni beneficare, giovare, aiutare, far segno a distinzione comporta, è il mezzo di consolazione di cui sogliono più abbondantemente servirsi i fisiologicamente impediti, sempreché siano ben consigliati; in caso diverso si fanno reciprocamente del male, obbedendo naturalmente allo stesso istinto fondamentale. Se si cercano le origini del cristianesimo nel mondo romano, si trovano associazioni di mutuo soccorso, associazioni per i poveri, i malati e le onoranze funebri, cresciute sullo strato infimo della società di allora, nelle quali questo rimedio principe contro la depressione veniva praticato con coscienza: la piccola gioia, quella del beneficio reciproco – era forse ciò, allora, qualcosa di nuovo, una vera e propria scoperta? Ora, in una «volontà di reciprocità», di educazione del gregge, di «comunità», di «cenacolo» in tal modo suscitata, quella volontà di potenza con ciò eccitata, sia pure nella sua forma più sparuta, è destinata a sua volta a prorompere in modo nuovo e molto più pieno: nella lotta contro la depressione l'*educazione del gregge* è un passo e una vittoria essenziale. Nello svilupparsi della comunità si rafforza anche per l'individuo un nuovo interesse, che molto spesso lo solleva al di sopra di ciò che è più personale nel suo malcontento, nel suo aborrimento di *sé* (la «*de-*

spectio sui» di Geulincx)[29]. Tutti i malati e i malaticci aspirano istintivamente, per il desiderio di scrollarsi di dosso il sordo scoramento e il senso di debolezza, a un'organizzazione gregale; il prete ascetico intuisce questo istinto e lo promuove; dove ci sono greggi, è l'istinto della debolezza che ha voluto il gregge e l'accortezza del prete che l'ha organizzato. Giacché, si faccia attenzione a ciò: per necessità naturale i forti tendono a *separarsi* altrettanto che i deboli a *unirsi*. Se i primi si uniscono, ciò accade soltanto in vista di un'azione aggressiva comune e di una comune soddisfazione della loro volontà di potenza, con forte resistenza della coscienza individuale; i secondi invece si congregano col *piacere* proprio di questo congregarsi – il loro istinto è allora tanto appagato quanto l'istinto dei «signori» nati (ossia della specie predatrice solitaria uomo) viene in fondo irritato e inquietato dall'organizzazione. Sotto ogni oligarchia si cela sempre – tutta la storia lo insegna – la libidine della *tirannia*; ogni oligarchia trema costantemente a causa della tensione di cui ogni individuo in essa ha necessità per padroneggiare questa sua libidine (così era per esempio dei *Greci*: Platone lo attesta in cento passi, Platone, che conosceva i suoi simili – e se stesso...).

19

I mezzi del prete ascetico di cui abbiamo fatto fin qui conoscenza – il totale ottundimento del senso della vita, l'attività meccanica, la piccola gioia, soprattutto quella dell'«amore del prossimo», l'organizzazione gregale, il risveglio del sentimento di potenza collettivo, in conseguenza del quale il tedio di sé dell'individuo viene soverchiato dal suo piacere per il prosperare della comunità – sono questi, misurati col metro moderno, i suoi mezzi *innocenti* nella lotta contro lo scoramento. Ma volgiamoci ora verso quelli più interessanti, verso quelli «colpevoli». Per essi tutti si tratta di una cosa sola: di un'*esorbitanza del sentimento* – usata questa come il mezzo di stordimento più efficace contro il sordo paralizzante lungo soffrire; per cui l'inventività sacerdotale è stata addirittura inesauribile nel pensare a fondo quest'unico problema: «*con che mezzo* si ottiene un'esorbitan-

29. Arnold Geulincx, filosofo olandese del secolo XVII. Cfr. F 11[326] estate-autunno 1881.

za del sentimento?»... Ciò suona duro, ed è palmare che suonerebbe più piacevole e giungerebbe forse meglio alle orecchie se io dicessi, mettiamo: «il prete ascetico si è sempre servito dell'*esaltazione* che è insita in tutte le passioni forti». Ma a che scopo accarezzare ancora le orecchie infrollite dei nostri moderni rammolliti? A che scopo cedere *da parte nostra* anche soltanto di un passo alla tartuferia delle loro parole? Per noi psicologi sarebbe già in ciò una tartuferia *dell'azione*, a prescindere dal fatto che ci farebbe schifo. Oggi cioè uno psicologo ha il suo *buon gusto* (altri diranno: la sua probità), semmai lo ha in qualcosa, nell'opporsi al modo di parlare vergognosamente ammantato di morale in cui si è a poco a poco invischiato ogni moderno giudicare sull'uomo e sulle cose. Giacché non ci si inganni al riguardo: quello che costituisce il segno più caratteristico delle anime moderne e dei libri moderni non è la menzogna, bensì l'*innocenza* incarnata nella bugiarderia moralistica. Dover riscoprire questa «innocenza» dappertutto – ciò costituisce forse la parte più ripugnante del nostro lavoro, di tutto il lavoro, in sé non privo di rischi, al quale oggi uno psicologo si deve sobbarcare; è una parte del *nostro* grande pericolo – è una via che forse conduce proprio *noi* alla grande nausea... Non dubito *a che cosa* soltanto servirebbero, potrebbero servire, per questa posterità, i libri moderni (ammesso che abbiano durata, il che certo non è da temere, e ammesso del pari che vi sarà un giorno una posterità con un gusto più rigoroso, più duro, *più sano*) – a che cosa *tutto* il moderno in genere: come emetico – e ciò in virtù del suo sdolcinamento e della sua falsità morale, del suo intimo femminismo, che ama chiamarsi «idealismo» e comunque si crede idealismo. I nostri dotti di oggi, i nostri «buoni» non mentono – ciò è vero; ma questo *non* torna a loro onore! La vera menzogna, l'autentica risoluta «onesta» menzogna (sul cui valore si ascolti Platone)[30] sarebbe per loro qualcosa di gran lunga troppo rigoroso, troppo forte; richiederebbe quel che a essi non si può richiedere, che aprissero gli occhi su se stessi, che sapessero distinguere in se stessi tra «vero» e «falso». A essi si conviene soltanto la *menzogna disonesta*. Chiunque oggi si senta «un uomo buono» è perfettamente incapace di rapportarsi a una qualunque cosa altrimenti che in maniera *disonestamente bugiarda*, abissalmente bugiarda, ma innocentemente

30. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 414b-c; 382c; 389b; 459c-d; *Leggi*, 663e.

bugiarda, candidamente bugiarda, glaucopidamente bugiarda, virtuosamente bugiarda. Questi «uomini buoni» – essi sono adesso tutti quanti moralizzati in tutto e per tutto e, quanto a onestà, disonorati e guastati per tutta l'eternità; chi di loro reggerebbe ancora a una *verità* «sull'uomo»?... O, con una domanda più comprensibile: chi di loro sopporterebbe una biografia *vera*?... Un paio di indizi: Lord Byron annotò su di sé qualcosa di molto personale, ma Thomas Moore era «troppo buono» per ciò: bruciò le carte del suo amico[31]. Lo stesso avrebbe fatto il dott. Gwinner[32], esecutore testamentario di Schopenhauer; giacché anche Schopenhauer aveva annotato alcune cose su di sé e forse anche contro di sé («εἰς ἑαυτόν»). Il bravo Americano Thayer[33], biografo di Beethoven, si è tutt'a un tratto fermato nel suo lavoro: giunto a un certo punto di quella vita rispettabile e ingenua, non vi ha retto più... Morale: quale uomo accorto scriverebbe ancora oggi una parola onesta su di sé? Dovrebbe già appartenere all'Ordine della santa temerità. Ci si promette un'autobiografia di Richard Wagner[34]: chi dubita che sarà un'autobiografia *accorta*?... Ricordiamoci ancora del comico orrore che il prete cattolico Janssen[35] ha suscitato con la sua immagine, riuscita angolosa e innocua oltre ogni dire, del movimento della Riforma in Germania. Quante cose non si potrebbero finalmente fare, se una volta qualcuno ci raccontasse questo movimento *diversamente*, se una volta un vero psicologo ci raccontasse un vero Lutero, non più con la scempiaggine moralistica di un parroco di campagna, non più con la dolciastra e riguardosa verecondia degli storici protestanti, bensì magari con un'impavidità alla Taine, per *fortezza d'animo* e non per calcola-

31. Nietzsche aveva la traduzione della biografia di Byron di THOMAS MOORE, *Lord Byron's Vermischte Schriften*, Briefwechsel und Lebensgeschichte nach K. Bulwer, Thomas Moore, Medwin e Dallas, edito da Ortlepp, Stuttgart (BN).

32. W. GWINNER, *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt* (Arthur Schopenhauer quale l'ho conosciuto), Leipzig, 1862.

33. A. W. THAYER, *L. van Beethoven's Leben* (Vita di L. van Beethoven), Berlin, 1866 sgg.

34. Questa autobiografia di Wagner fu pubblicata solo nel 1911, ma Nietzsche la conosceva come stampa privata in tre parti fin dai tempi di Basilea, avendo aiutato Wagner nella correzione delle bozze (1869-1870). Non avrebbe però conosciuto la quarta parte, pubblicata nel 1880 a Bayreuth.

35. Cfr. J. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volks seit dem Mittelalter* (Storia del popolo tedesco a partire dal Medioevo), Freiburg, 1877. Nietzsche l'aveva comprata, ma nella sua biblioteca non c'è. Cfr. lettera a P. Gast del 5 ottobre 1879.

ta indulgenza verso la fortezza?... (I Tedeschi, detto incidentalmente, sono ancora riusciti a produrre, da ultimo, abbastanza bellamente il tipo classico di tale indulgenza – se lo possono già ascrivere, ascrivere a loro gloria: cioè nel loro Leopold Ranke, questo classico *advocatus* nato di ogni *causa fortior*, questo accortissimo di tutti gli accorti «uomini dei fatti»).

20

Ma mi si sarà già capito – motivo sufficiente, non è vero, perché, tutto sommato, noi psicologi non riusciamo oggigiorno a liberarci di una certa diffidenza *verso noi stessi*?... Probabilmente anche noi siamo ancora «troppo buoni» per il nostro mestiere, probabilmente anche noi siamo ancora vittime, preda, malati di questo gusto moralizzato del tempo, quantunque ce ne sentiamo anche gli spregiatori – probabilmente esso infetta pure *noi*. Ma contro che cosa metteva in guardia quel diplomatico[36] quando parlava ai suoi pari? «Diffidiamo soprattutto, signori miei, dei nostri primi moti!» diceva; «*essi sono quasi sempre buoni*»... Così, oggi, anche ogni psicologo dovrebbe parlare ai suoi pari... E con ciò ritorniamo al nostro problema, che in realtà esige da noi un certo rigore, una certa diffidenza in particolare verso i «primi moti». *L'ideale ascetico al servizio di un'intenzionata esorbitanza del sentimento* – chi ricorda la dissertazione precedente potrà già anticipare nell'essenziale il contenuto di quanto resta da esporre, condensato in queste undici parole. Sciogliere per una volta l'anima umana da tutte le sue commessure, immergerla in terrori, geli, ardori e rapimenti in modo che si affranchi, come per un fulmine, da ogni piccolezza e meschinità dello scoramento, della cupezza, dell'amarezza: quali vie menano a questa meta? e quali di esse nel modo più sicuro?... In fondo tutte le grandi passioni hanno un potere in tal senso, sempreché si scarichino all'improvviso: collera, paura, voluttà, vendetta, speranza, trionfo, disperazione, crudeltà; e veramente il prete ascetico ha preso spregiudicatamente al suo servizio l'*intera* muta di cani selvaggi che è nell'uomo, sguinzagliando ora questo ora quello, sempre allo stesso scopo: risvegliare l'uomo dalla

36. Nietzsche prende questa frase di Talleyrand dalle *Mémoires d'un touriste* di Stendhal. La ricopia in F 10[78] autunno 1887: «*Méfiez-vous du premier mouvement; il est toujours généreux*», Talleyrand ai giovani segretari di ambasciata.

lenta tristezza, mettere in fuga almeno per qualche tempo il suo sordo dolore, la sua esitante miseria, sempre anche alla luce di un'interpretazione e «giustificazione» religiosa. Ogni esorbitanza del sentimento del genere si fa poi *pagare*, ciò s'intende da sé – rende il malato più malato – e perciò questa specie di rimedi contro il dolore, misurata col metro moderno, è una specie «colpevole». Si deve tuttavia, poiché lo esige l'equità, tanto più insistere sul fatto che essa è stata praticata *con buona coscienza*, che il prete ascetico l'ha prescritta credendo nel modo più profondo alla sua utilità, anzi indispensabilità – e abbastanza spesso quasi spezzandosi per lo strazio da lui creato; così pure, che i veementi contraccolpi fisiologici di tali eccessi, forse addirittura i disturbi mentali, non contrastano veramente, in fondo, con tutto il senso di questa specie di terapia: che, come si è già avuto modo di indicare, *non* mirava a guarire dalle malattie bensì a combattere lo scoramento ingenerato dalla depressione, a mitigarlo e a smorzarlo. Questo fine fu raggiunto anche *così*. Il colpo maestro che il prete ascetico si permise, per far risuonare nell'anima umana ogni sorta di musica straziante ed estasiata, fu compiuto – lo sanno tutti – con la strumentalizzazione del *sentimento di colpa*. La cui origine è stata sommariamente accennata nella precedente dissertazione – come un frammento di psicologia animale e niente più: ivi il sentimento di colpa ci venne incontro per così dire allo stato grezzo. Soltanto sotto le mani del prete, autentico artista dei sentimenti di colpa, esso ha preso forma – oh, quale forma! Il «peccato» – perché così suona la reinterpretazione sacerdotale della «cattiva coscienza» animale (della crudeltà rivolta all'indietro) – è stato finora il più grande avvenimento nella storia dell'anima malata: in esso abbiamo il gioco di destrezza più pericoloso e funesto dell'interpretazione religiosa. L'uomo che soffre di se stesso, in qualche modo, in ogni caso fisiologicamente, per esempio come un animale che sia chiuso in gabbia, senza sapere perché, a che scopo, è avido di ragioni – le ragioni danno sollievo – è avido pure di rimedi e di narcosi, e si consiglia infine con uno che sa anche le cose occulte – e guarda qua, riceve un cenno, riceve dal suo mago, il prete ascetico, il *primo* cenno sulla «causa» del suo soffrire: egli deve cercarlo in *sé*, in una *colpa*, in una parte di passato, deve intendere il suo soffrire stesso come uno *stato di castigo*... Ha sentito, ha capito, l'infelice: adesso gli accade come alla gallina intorno alla quale sia tracciata una linea. Egli non viene più fuori da questo cerchio di linee: del malato si è fatto

«il peccatore»... E d'ora in poi, per un paio di millenni, non ci si libererà dell'aspetto di questo nuovo malato, «il peccatore» – ce ne libereremo mai? Ovunque si guardi, dappertutto lo sguardo ipnotico del peccatore, che si muove sempre in una stessa direzione (nella direzione della «colpa» come unica causalità del soffrire); dappertutto la cattiva coscienza, questa «bestia esecrabile», per parlare con Lutero; dappertutto il passato rimasticato, l'azione distorta, l'«occhio verde» per ogni fare; dappertutto il *voler* fraintendere la sofferenza fatto contenuto di vita, la reinterpretazione di quella come sentimento di colpa, di paura e di castigo; dappertutto la frusta, il cilicio, il corpo affamato, la contrizione; dappertutto il peccatore che sottopone se stesso al supplizio della ruota, della ruota crudele di una coscienza inquieta, morbosamente lasciva; dappertutto il muto tormento, l'estrema paura, l'agonia del cuore martoriato, gli spasimi di una felicità ignota, il grido che invoca «redenzione». In realtà, con questo sistema di procedimenti l'antica depressione, grevità e stanchezza erano radicalmente *superate*, la vita diventò di nuovo *molto* interessante: sveglio, eternamente sveglio, insonne, ardente, carbonizzato, esausto e tuttavia non stanco – così apparve l'uomo, «il peccatore», che era stato iniziato a *questi* misteri. Questo grande mago antico in lotta con lo scoramento, il prete ascetico – aveva manifestamente vinto, il *suo* regno era venuto; ormai non si levavano più lamenti *contro* il dolore, si *aveva sete* di dolore: «*più* dolore! *più* dolore!», così gridò per secoli la brama dei suoi discepoli e iniziati. Ogni esorbitanza del sentimento che faceva male, tutto ciò che frantumava, sconvolgeva, stritolava, trascinava, estasiava, il mistero dei luoghi di tortura, l'ingegnosità dell'inferno stesso – tutto era ormai scoperto, divinato, sfruttato, tutto stava al servizio del mago, tutto serviva da allora in poi a far vincere il suo ideale, l'ideale ascetico... «Il mio regno non è di *questo* mondo»[37] – diceva egli sia dopo che prima. Aveva veramente ancora il diritto di parlare così?... Goethe ha affermato che ci sono soltanto trentasei situazioni tragiche[38]: se ne ricava, se non lo si sapesse già, che Goethe non era un prete ascetico. Questi ne conosce di più...

37. Cfr. *Giovanni*, 18, 36.

38. Cfr. GOETHE, *Colloqui con Eckermann*, 14 febbraio 1830. «... Gozzi riteneva che ci fossero soltanto trentasei situazioni tragiche. Schiller credeva che ce ne fossero di più, solo che non riuscì neanche a trovarne tante».

21

Riguardo a *tutta* questa specie di cura sacerdotale, la specie «colpevole», ogni parola di critica è di troppo. Che una tale esorbitanza del sentimento, quale il prete ascetico suole prescrivere in questo caso ai suoi malati (sotto i nomi più santi, come ben s'intende, e parimenti compreso della santità del suo fine), abbia veramente *giovato* a qualche malato, chi mai avrebbe voglia di sostenere un'asserzione del genere? Perlomeno ci si dovrebbe intendere sulla parola «giovare». Se con essa si vuole dire che un tale sistema di trattamento abbia *migliorato* l'uomo, non sto a contraddire; solo che aggiungo che cosa significa per me «migliorato» – lo stesso che «ammansito», «indebolito», «scoraggiato», «affinato», «rammollito», «svirilizzato» (dunque quasi lo stesso che *danneggiato*...). Se poi si tratta principalmente di malati, amareggiati, depressi, un tale sistema rende il malato, anche ammettendo che lo renda «migliore», in ogni caso *più malato*. Si provi a domandare agli psichiatri quali conseguenze comporti sempre l'applicazione metodica dei tormenti espiatori, delle contrizioni e degli spasimi di redenzione. Così pure, si interroghi la storia: dovunque il prete ascetico è riuscito ad affermare questo trattamento dei malati, la morbosità è cresciuta ogni volta con terribile rapidità in profondità e in ampiezza. Quale ne è stato ogni volta il «risultato»[39]? Un sistema nervoso a pezzi, in aggiunta a ciò che era già malato per conto suo; e questo nel più grande come nel più piccolo, negli individui come nelle masse. Al seguito del *training* di espiazione e di redenzione troviamo enormi epidemie epilettiche, le massime che la storia conosca, come quella dei trescanti medioevali di san Vito e di san Giovanni; come altra forma dei suoi strascichi troviamo spaventose paralisi e depressioni croniche, con le quali in determinate circostanze il temperamento di un popolo o di una città (Ginevra, Basilea) si capovolge una volta per tutte nel suo opposto – ne fa parte anche l'isterismo delle streghe, qualcosa di affine al sonnambulismo (otto grandi epidemie di isterismo scoppiate solo tra il 1564 e il 1605) –; sempre al suo seguito troviamo altresì quei deliri collettivi smaniosi di morte, il cui orribile grido «evviva la morte!»[40]

39. «Risultato». Le virgolette si spiegano meglio in tedesco, perché «ERFOLG» significa non solo risultato, ma anche e soprattutto «successo».

40. In italiano nel testo.

si udì per tutta l'Europa, interrotto da idiosincrasie ora voluttuose ora furiose di distruzione: come lo stesso alternarsi di passioni, con le stesse intermittenze e salti laterali, viene ancor oggi osservato dappertutto, in ogni caso, dove la dottrina ascetica del peccato riesce ancora una volta a ottenere successo (la nevrosi religiosa[41] *appare* come una forma della «Malizia»: su ciò non vi è dubbio. Che cosa è? *Quaeritur*). E così, in linea di massima, l'ideale ascetico e il suo culto sublimemente morale, questa genialissima, spregiudicatissima e pericolosissima sistematizzazione di tutti gli strumenti di sovreccitazione del sentimento sotto l'egida di santi propositi, si sono iscritti in tutta la storia umana in maniera terribile e indimenticabile; e purtroppo *non soltanto* nella sua storia... Non saprei pensare quasi a nient'altro che, come questo ideale, abbia intaccato nella stessa misura distruttiva la *salute* e la robustezza della razza, specialmente degli Europei; lo si può chiamare, senza alcuna esagerazione, *la vera e propria calamità* nella storia della salute dell'uomo europeo. Al massimo, si potrebbe equiparare al suo influsso l'influsso specificamente germanico: voglio dire l'avvelenamento alcolico dell'Europa, che è proceduto finora strettamente di pari passo con la preponderanza politica e razziale dei Germani (dove inocularono il loro sangue, inocularono anche il loro vizio). Terza nell'ordine sarebbe da nominare la sifilide – *magno sed proxima intervallo*[42].

22

Il prete ascetico ha guastato la salute psichica dovunque è pervenuto al dominio, ha anche per conseguenza corrotto il *gusto in artibus et litteris* – e continua a corromperlo. «Per conseguenza»? – Spero che questo «per conseguenza» mi sia semplicemente concesso; perlomeno non voglio stare a dimostrarlo. Un'unica indicazione: esso si applica al libro fondamentale della letteratura cristiana, suo vero e proprio modello, suo «libro in sé». Ancora nel bel mezzo della magnificenza greco-romana, che era anche una magnificenza di libri, di fronte a un mondo letterario antico non ancora intristito e frantumato, in un'epoca in cui si potevano ancora leggere alcuni li-

41. Cfr. JGB 47.

42. «subito dopo, ma a grande distanza». Cfr. VIRGILIO, *Eneide*, V, v. 320: «*Proximus huic, longo sed proximus intervallo*».

bri, per il possesso dei quali si darebbero oggi in cambio delle mezze letterature, la scempiaggine e vanità di agitatori cristiani – li si chiama padri della Chiesa – osò decretare: «anche *noi* abbiamo la nostra letteratura classica, *non abbiamo bisogno di quella dei Greci*» – indicando orgogliosamente i libri di leggende, le lettere degli apostoli e i trattatelli apologetici, all'incirca così come oggi l'«esercito della salvezza» inglese combatte con una letteratura affine la sua lotta contro Shakespeare e altri «pagani». Io non amo il «Nuovo Testamento», lo si indovina già; mi inquieta quasi di stare in tal modo da solo con il mio gusto riguardo a questo libro apprezzatissimo, sopravvalutatissimo (il gusto di due millenni è *contro* di me):[43] ma a che vale? «Qui sto io, non posso altrimenti»[44] – io ho il coraggio del mio cattivo gusto. L'*Antico* Testamento – sì, questo è tutt'altra cosa: tutto il mio rispetto per l'Antico Testamento![45] In esso trovo uomini grandi, un paesaggio eroico e qualcosa di ciò che sulla terra è più raro, l'incomparabile candore del *cuore forte*; ancor più, trovo un popolo. Nel Nuovo invece nient'altro che piccoli maneggi di sette, nient'altro che anime rococò, nient'altro che ghirigori, tortuosità, stramberie, nient'altro che aria di conventicola, senza dimenticare all'occasione un soffio di dolcezza bucolica, che fa parte dell'epoca (e della provincia romana) e non è tanto ebraica quanto ellenistica. Umiltà e iattanza l'una a ridosso dell'altra; una loquacità del sentimento che quasi assorda; passionalità, non passione; sgradevole mimica gestuale; qui evidentemente è mancata ogni buona educazione. Come si può fare tanto caso delle proprie piccole imperfezioni, al modo che fanno questi pii omuncoli? Non interessa niente a nessuno, figurarsi a Dio! Alla fine pretende addirittura anche «la corona della vita eterna»[46], tutta questa gentarella di provincia. A che poi? per che cosa mai? Non si può spingere l'immodestia più oltre. Un Pietro «immortale»: chi *lo* sopporterebbe? Hanno un'ambizione che fa ridere; *costoro* sciorinano le loro cose più personali, le loro stupidaggini, tristezze e oziose preoccupazioni come se l'in sé delle cose fosse obbligato a

43. F 25[169] primavera 1884: «*Il n'a pas peur d'être de mauvais goût, lui*», Stendhal. Così Julien Sorel in *Il rosso e il nero*. Ved. lettera a P. Gast del 19 novembre 1886: «Io ho un "gusto" [...] ma non delle ragioni, una logica, un imperativo per questo gusto».

44. Parole pronunciate da Lutero alla Dieta di Worms.

45. Cfr. JGB 52.

46. Cfr. *Giovanni*, 1, 12.

preoccuparsene; *costoro* non si stancano di implicare Dio stesso nella più minuta afflizione in cui vengono a trovarsi. E questo continuo mettersi a tu per tu con Dio del gusto più infame! Questa giudaica e non solo giudaica invadenza con muso e zampe nei confronti di Dio!... Nell'Asia orientale vi sono piccoli «popoli pagani» disprezzati, da cui questi primi Cristiani avrebbero potuto imparare qualcosa di essenziale, un po' di *tatto* nel venerare; quelli non si permettono neanche, come testimoniano i missionari cristiani, di pronunciare il nome del loro Dio. Ciò mi sembra abbastanza delicato; certo è che non è troppo delicato soltanto per i «primi» Cristiani. Ci si ricordi semmai, per avvertire il contrasto, di Lutero, il «più eloquente» e immodesto contadino che la Germania abbia avuto, e alla tonalità luterana che proprio a lui più piaceva nei suoi dialoghi con Dio. L'opposizione di Lutero ai santi mediatori della Chiesa (in particolare al «papa, troia del diavolo») era in fin dei conti, senza alcun dubbio, l'opposizione di uno zotico che era infastidito dalla *buona etichetta* della Chiesa, quell'etichetta della riverenza di gusto ieratico, che fa entrare nel santissimo solo i consacrati e i silenziosi e chiude le porte in faccia agli zotici. Proprio qui costoro non devono, una volta per tutte, avere la parola – ma Lutero, contadino, voleva che le cose andassero in un modo assolutamente diverso, quello non era per lui abbastanza *tedesco*; egli voleva soprattutto parlare direttamente, parlare egli stesso, parlare «senza cerimonie» con il suo Dio... Ebbene, lo ha fatto. L'ideale ascetico, lo si capisce bene, non è stato mai e in nessun luogo una scuola del buon gusto, e ancor meno delle buone maniere – è stato nel caso migliore una scuola delle maniere ieratiche. Ciò fa sì che abbia esso stesso qualcosa in corpo, che è nemico mortale di tutte le buone maniere – mancanza di misura, ripugnanza verso la misura, esso stesso è un «*non plus ultra*».

23

L'ideale ascetico non ha soltanto guastato la salute e il gusto, ha guastato anche una terza, una quarta, una quinta, una sesta cosa – mi guarderò dal dire *quante* altre (non la finirei più!). Non quello che quest'ideale ha *provocato*, dev'essere da me qui posto in luce, bensì solo ed esclusivamente che cosa esso *significa*, che cosa esso fa indovinare, che cosa si nasconde dietro di esso, sotto di esso, in esso, di che cosa esso è la provvisoria, indistinta espressione, sovraccarica

di interrogativi e fraintendimenti. E soltanto in vista di *questo* scopo non ho potuto risparmiare ai miei lettori uno sguardo sull'enormità delle sue conseguenze, anche delle sue conseguenze funeste: per prepararli cioè all'ultimo e più pauroso aspetto che ha per me la questione del significato del suddetto ideale. Che cosa significa appunto la *potenza* di questo ideale, l'*enormità* della sua potenza? Per quale ragione gli è stato dato spazio fino a tal punto? Perché non vi si è meglio resistito? L'ideale ascetico esprime una volontà: *dove* sta la volontà opposta, in cui si esprimeva un *ideale opposto*? L'ideale ascetico ha un *fine* – questo è abbastanza universale perché tutti gli altri interessi dell'esistenza umana appaiano, al confronto, meschini e angusti; esso interpreta inesorabilmente in base a quest'unico fine epoche, popoli, uomini, non fa allignare nessun'altra interpretazione, nessun altro fine, rigetta, nega, afferma, conferma soltanto nel senso della *propria* interpretazione (e v'è mai stato un sistema d'interpretazione pensato più di questo fino in fondo?); non si sottomette a nessun potere[47], crede invece alla preminenza del suo diritto su ogni potere, all'assoluta *distanza del proprio rango* da ogni potere – crede che sulla terra non vi sia nessun tipo di potere che non debba ricevere da esso senso, diritto all'esistenza, valore, come strumento della *propria* opera, come via e mezzo per il *proprio* fine, per un unico fine... Dov'è il *sistema contrario* a questo sistema chiuso di volontà, fine e interpretazione? Perché *manca* il sistema contrario?... Dov'è l'altro «unico fine»?... Ma mi si dice che *esso non* mancherebbe, che avrebbe non soltanto combattuto una lunga e fortunata lotta con quell'ideale, ma che sarebbe già giunto, in tutte le cose principali, a imporsi su quell'ideale: ne sarebbe testimone tutta la nostra *scienza* moderna – questa scienza moderna che, come una vera e propria filosofia della realtà, crederebbe evidentemente soltanto in se stessa, possiederebbe evidentemente il coraggio di sé, la volontà di sé, e che finora non se la sarebbe cavata male senza Dio, aldilà e virtù negatrici. Intanto, con un tale chiasso e chiacchiericcio di agitatori non si combina per me un bel nulla: questi strombazzatori della realtà sono cattivi musicanti, si sente fin troppo bene che le loro voci *non* provengono dal profondo, in loro *non* parla l'abisso della coscienza scientifica – giacché oggi la coscienza scientifica è un abisso –, la pa-

47. Accenno all'*Epistola ai Romani*, 13, 1.

rola «scienza» è su tali musi di strombazzatori semplicemente un'impudicizia, un abuso, una svergognatezza. La verità è esattamente il contrario di quello che viene qui affermato: oggi la scienza *non* ha assolutamente *alcuna* fede in sé, e tanto meno un ideale *sopra* di sé – e dove ha in genere ancora passione, amore, ardore, *sofferenza*, là essa non è il contrario di quell'ideale ascetico, ma la *sua forma più recente e affinata*. Vi suona ciò strano?... Anche tra i dotti di oggi vi è infatti un popolo di operai abbastanza bravi e modesti, a cui piace il proprio angolino e che, per il fatto che vi si compiace, viene fuori un po' immodestamente con la pretesa che oggi si *debba* in genere essere contenti, specialmente nella scienza – proprio qui vi sarebbero tante cose utili da fare. Non sto a contraddire; non vorrei minimamente guastare a questi onesti lavoratori il gusto del loro mestiere: perché del loro lavoro io mi rallegro. Ma per il fatto che adesso nella scienza si lavora sodo e che vi sono lavoratori soddisfatti, *non* è assolutamente dimostrato che la scienza come un tutto abbia oggi una meta, una volontà, un ideale, un grande fervore di fede. È vero, come ho detto, il contrario: dove essa non è la nuova forma in cui si manifesta l'ideale ascetico – si tratta qui di casi troppo rari, preziosi, scelti perché il giudizio complessivo possa risultarne rovesciato – la scienza è oggi un *nascondiglio* per ogni sorta di malumore, di incredulità, di arrovellamento, di *despectio sui*, di cattiva coscienza – è l'*inquietudine* della stessa mancanza di ideali, la sofferenza per la *mancanza* di un grande amore, l'insufficienza di una *involontaria* moderazione. Oh, quante cose non nasconde oggi la scienza! Quante cose almeno *deve* nascondere! La bravura dei nostri migliori studiosi, la loro diligenza che non riflette, la loro testa che fumiga giorno e notte, la stessa loro maestria professionale – quanto spesso tutto ciò ha il suo vero senso nel non lasciare che qualcosa diventi visibile a loro stessi! La scienza come mezzo per stordire se stessi: *conoscete voi ciò*?... Talvolta con una parola innocente li si ferisce fin nelle ossa – lo sperimenta chiunque frequenti i dotti –, si indispettiscono gli amici dotti contro di sé nello stesso momento in cui si ritiene di onorarli, li si fa uscire dai gangheri, semplicemente perché si è stati troppo grossolani nell'indovinare con chi propriamente si aveva a che fare, con dei *sofferenti* che non vogliono confessare a se stessi che cosa sono, con delle persone inebetite che non riflettono e che hanno paura di un'unica cosa: *pervenire alla consapevolezza*...

24

E ora si badi un po' invece a quei casi più rari di cui ho parlato, gli ultimi idealisti che vi siano oggi tra filosofi e dotti: abbiamo forse in essi gli *avversari* dell'ideale ascetico che si cercavano, i *controidealisti* di esso? In realtà si *credono* tali, questi «increduli» (giacché questo sono tutti quanti); sembra che proprio questo sia il loro ultimo brandello di fede, essere avversari di questo ideale, tanto seri sono su questo punto, tanto appassionata diventa proprio qui la loro parola, il loro gesto – dovrebbe già perciò essere *vero* quel che credono?... Noi «uomini della conoscenza» ci siamo pian piano fatti diffidenti verso ogni specie di credenti; la nostra diffidenza ci ha a poco a poco abituati a ragionare all'inverso di come si ragionava una volta: cioè a concludere, dovunque la forza di una fede viene molto in primo piano, a una certa debolezza della dimostrabilità, all'*improbabilità* stessa della cosa creduta. Anche noi non neghiamo che la fede «renda beati»; ma *appunto perciò* neghiamo che la fede *dimostri* qualcosa – una fede forte, che rende beati, è un sospetto contro ciò a cui si crede, non fonda la «verità», fonda una certa verosimiglianza – dell'*illusione*. Ora, come stanno le cose in questo caso? – Questi negatori e appartati di oggi, questi assolutisti in una sola cosa, nella pretesa di pulizia intellettuale, questi spiriti duri, rigorosi, continenti, eroici, che fanno onore al nostro tempo, tutti questi pallidi atei, anticristi, immoralisti, nichilisti, questi scettici, efectici, *tisici* dello spirito (quest'ultima cosa sono in un certo senso tutti quanti), questi ultimi idealisti della conoscenza, in cui soltanto alberga e si incarna la coscienza intellettuale – si credono in realtà affrancati al possibile dall'ideale ascetico, questi «spiriti liberi, *molto* liberi»; e tuttavia rivelerò loro ciò che essi stessi non possono vedere – essendo troppo vicini a sé – questo ideale è esattamente anche il *loro ideale*, essi stessi lo rappresentano oggi e nessun altro forse, essi stessi ne sono il prodotto più intellettualizzato, la schiera di guerrieri e di esploratori più avanzata, la forma di seduzione più insidiosa, più vellutata, più inafferrabile: – se in qualcosa io sono un solutore di enigmi, voglio esserlo con *questa* proposizione!... Costoro non sono ancora di gran lunga spiriti *liberi: perché credono ancora alla verità*... Quando i Crociati cristiani si scontrarono in Oriente con quell'invincibile ordine degli Assassini, quell'ordine degli spi-

riti liberi *par excellence*, i cui infimi gradi vivevano in un'obbedienza quale non fu mai raggiunta da alcun ordine monastico, ricevettero non si sa per quale via anche un accenno su quel simbolo, su quella parola d'ordine intagliata nel legno, che era riservata in esclusività ai gradi più alti, come loro *secretum*: «Niente è vero, tutto è permesso»... Ebbene, *questa* era *libertà* di spirito, *con ciò* era *congedata* la fede nella verità stessa... Si è mai già uno spirito europeo, cristiano, smarrito in questa affermazione e nelle sue labirintiche *conseguenze*?... conosce egli *per esperienza* il Minotauro di questo antro?... Ne dubito, anzi mi consta tutt'altro: – niente, per questi assolutisti in un'unica cosa, per questi *cosiddetti* «spiriti liberi», è appunto più estraneo della libertà e dell'affrancamento in tal senso, sotto nessun aspetto questi stessi sono legati più strettamente, proprio nel credere alla verità sono fissi e incondizionati come nessun altro. Conosco tutto ciò forse troppo da vicino: quella veneranda moderazione filosofica a cui una tale credenza obbliga, quello stoicismo dell'intelletto, che alla fine si proibisce il No altrettanto rigorosamente del Sì, quel *voler* arrestarsi davanti alla fattualità, al *factum brutum*, quel fatalismo dei «*petits faits*» (*ce petit fatalisme*, come io lo chiamo), in cui la scienza francese cerca attualmente una specie di primato morale su quella tedesca, quella rinunzia all'interpretazione in genere (al far violenza, aggiustare, abbreviare, tralasciare, imbottire, escogitare, falsificare e quant'altro appartiene all'*essenza* di ogni interpretare) – ciò esprime in linea di massima ascetismo della virtù allo stesso modo di qualsiasi negazione della sensualità (è in fondo soltanto un *modus* di questa negazione). Ma ciò che *costringe* a esso, quell'assoluta volontà di verità, è la *fede nell'ideale ascetico stesso*, anche se come suo imperativo inconscio, non ci si inganni al riguardo – è la fede in un valore *metafisico*, in un valore *in sé della verità*, quale soltanto in quell'ideale è garantito e avallato (sta e cade con quell'ideale). Non c'è, a rigore, una scienza «libera da presupposti», l'idea di una scienza siffatta è impensabile, paralogica: ci vuole sempre prima una filosofia, una «fede» perché la scienza ne ricavi una direzione, un senso, un limite, un metodo, un *diritto* all'esistenza (chi la intende all'inverso, chi per esempio si accinge a porre la filosofia «su una base rigorosamente scientifica», ha bisogno anzitutto di *capovolgere* non solo la filosofia ma anche la verità stessa: la peggiore offesa al decoro che si possa dare nei confronti di due

così rispettabili damigelle!). Sì, non v'è dubbio – e con ciò lascio parlare la mia *Gaia scienza*, cfr. il quinto libro, p. 263[48] – «l'uomo verace, in quel temerario e ultimo senso che la fede nella scienza presuppone, *afferma con ciò un mondo diverso* da quello della vita, della natura e della storia; e in quanto afferma quest'"altro mondo", ma come, non deve per ciò stesso negare il suo opposto, questo mondo, il *nostro* mondo?... È pur sempre una *fede metafisica* quella su cui riposa la nostra fede nella scienza – anche noi uomini della conoscenza di oggi, noi senzadio e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio acceso da una fede millenaria, quella fede dei Cristiani che fu anche la fede di Platone, per cui Dio è la verità e la verità è *divina*... Ma che accade, se proprio ciò diviene sempre più incredibile, se niente più si dimostra divino tranne l'errore, la cecità e la menzogna – se Dio stesso si rivela come la nostra più *lunga menzogna?*». A questo punto è necessario fare una pausa e riflettere a lungo. La scienza stessa *ha* ormai *bisogno* di una giustificazione (col che non è ancora detto che questa vi sia). Si guardino su questa questione le filosofie più antiche e più recenti: in esse tutte manca la coscienza del fatto che la volontà di verità stessa ha bisogno di essere giustificata, qui c'è una lacuna in ogni filosofia – da dove viene ciò? Da questo, che finora l'ideale ascetico ha *dominato* ogni filosofia, che si è posta la verità come essere, come Dio, come istanza suprema, che la verità non *doveva* affatto essere un problema. Si capisce questo «doveva»? – Dal momento in cui la fede nel Dio dell'ideale ascetico è negata, *si dà anche un nuovo problema*: quello del *valore* della verità. La volontà di verità ha bisogno di una critica – stabiliamo con ciò il nostro compito –, il valore della verità dev'essere sperimentalmente, per una volta, *messo in questione*... (si raccomanda a chi ritenga che ciò sia detto troppo concisamente, di andarsi a leggere quel passo della *Gaia scienza* che reca il titolo: «In che senso anche noi siamo ancora devoti», pp. 260 sgg.[49], ma meglio ancora tutto il quinto libro di detta opera, come pure la prefazione ad *Aurora*).

48. Cfr. FW 344.
49. Cfr. FW 344.

25

No! Non mi si venga a parlare della scienza, quando cerco l'antagonista naturale dell'ideale ascetico, quando domando: «*Dove* sta la volontà opposta in cui si esprime il suo *ideale opposto*?». Per questo la scienza è lungi dal reggersi sufficientemente su se stessa, essa ha prima bisogno sotto ogni aspetto di un ideale-valore, di una potenza creatrice di valori, al *servizio* della quale *poter credere* in se stessa – essa stessa non è mai creatrice di valori. In sé il suo rapporto con l'ideale ascetico non è ancora per niente antagonistico; anzi, essa rappresenta in sostanza addirittura la forza propulsiva nell'interno configurarsi di quello. Il suo contraddire e combattere, verificato più sottilmente, non si riferisce affatto all'ideale stesso, bensì alle sole opere di fortificazione esterne di esso, ai suoi travestimenti, alle sue mascherate, al suo temporaneo indurirsi, farsi legnoso, dogmatizzarsi – torna a liberare in esso la vita col negarvi la componente essoterica. Queste due cose, scienza e ideale ascetico, sorgono sullo stesso terreno – l'ho già fatto intendere – cioè sulla stessa sopravvalutazione della verità (più precisamente: sulla stessa credenza nell'*in*estimabilità, nell'*in*criticabilità della verità), e con ciò appunto sono tra loro *necessariamente* alleate – sicché, posto che vengano combattute, possono essere combattute e messe in questione solo e sempre congiuntamente. Una valutazione dell'ideale ascetico si trae dietro inevitabilmente anche una valutazione della scienza: su ciò ci si sciacqui subito gli occhi e si aguzzino le orecchie! (L'*arte*, sia detto in anticipo, giacché prima o poi vi tornerò sopra più a lungo – l'arte in cui precisamente la *menzogna* si santifica e la *volontà di illudersi* ha la buona coscienza dalla sua parte, è molto più radicalmente opposta all'ideale ascetico che non la scienza: così lo sentì l'istinto di Platone, il più grande nemico dell'arte che l'Europa abbia finora prodotto. Platone *contro* Omero: questo è il perfetto, il vero antagonismo – là il «trascendente» di buona volontà, il grande calunniatore della vita, qui il suo involontario divinizzatore, l'*aurea* natura. Un servaggio artistico al servizio dell'ideale ascetico è perciò la più autentica corruzione artistica che possa esserci, purtroppo anche una delle più comuni, giacché niente è più corruttibile di un artista). Anche dal punto di vista fisiologico, la scienza riposa sullo stesso terreno dell'ideale ascetico: il presupposto è qui come lì un certo *impoverimento della vita* – le passioni raffreddate, il ritmo rallentato, la dialettica al posto dell'istinto,

la *gravità* impressa sui visi e sui gesti (la gravità, il segno più inequivocabile di un ricambio faticoso, della vita che lotta, che fatica pesantemente). Si considerino le epoche di un popolo in cui il dotto viene in primo piano: sono tempi di stanchezza, spesso di tramonto, di decadenza – la forza straripante, la certezza della vita, la certezza dell'avvenire non ci sono più. La preponderanza dei mandarini non significa mai niente di buono, allo stesso modo che l'avvento della democrazia, degli arbitrati di pace in luogo della guerra, della parità dei diritti per le donne, della religione della compassione e quanti altri mai sintomi si danno della vita declinante (scienza intesa come problema; che cosa significa la scienza? – cfr. in proposito la prefazione alla *Nascita della tragedia*). No! Questa «scienza moderna» – aprite un po' gli occhi su ciò! – è per intanto la *migliore* alleata dell'ideale ascetico, e proprio perché è la più inconsapevole, la più involontaria, la più segreta e la più sotterranea! Finora hanno giocato un gioco, i «poveri di spirito» e gli avversatori scientifici di quell'ideale (ci si guardi, detto incidentalmente, dal pensare che siano il loro opposto, come dire i *ricchi* di spirito – questo essi *non* lo sono, io li ho chiamati tisici di spirito). Le famose *vittorie* di questi ultimi: indubbiamente, sono vittorie – ma su che cosa? In essi l'ideale ascetico non è stato affatto vinto, al contrario, è stato reso più forte, ossia più inafferrabile, più spirituale, più insidioso, dal fatto che un muro, una fortificazione che vi si era addossata e ne *irrozziva* l'aspetto, è stata spietatamente e sempre di nuovo battuta in breccia, demolita dalla scienza. Si pensa davvero che, per esempio, la sconfitta dell'astronomia teologica significhi una sconfitta di quell'ideale?... È forse l'uomo divenuto *meno bisognoso* di una soluzione trascendente dell'enigma della sua esistenza per il fatto che da allora questa esistenza si presenta come ancora più gratuita, oziosa, prescindibile nell'ordine *visibile* delle cose? Non progredisce inarrestabilmente, da Copernico in poi, proprio l'autorimpicciolimento dell'uomo, la sua *volontà* di autorimpicciolimento? Ahimè, la fede nella sua dignità, unicità, insostituibilità nella scala gerarchica degli esseri è sparita – l'uomo è diventato *animale*, animale, senza metafora, detrazione o riserva, lui che, nella sua fede di una volta, era quasi Dio («figlio di Dio», «uomo-dio»)... Da Copernico in poi sembra che l'uomo sia finito su un piano inclinato – ormai rotola sempre più velocemente lontano dal centro – verso dove? verso il nulla? verso il «sentimento *perforante* del proprio nulla»?... Orsù, questa appunto sarebbe la retta via –

verso l'*antico* ideale?... *Ogni* scienza (e nient'affatto la sola astronomia, sul cui effetto avvilente e mortificante Kant ha fatto una rimarchevole confessione: «essa annulla la mia importanza»[50]...), ogni scienza, quella naturale altrettanto che quella *innaturale* – così chiamo io l'autocritica della conoscenza – mira attualmente a persuadere l'uomo a rinunciare al rispetto di sé che egli aveva avuto finora, come se il medesimo non fosse stato nient'altro che una bizzarra presunzione; si potrebbe dire addirittura che ogni scienza ripone il suo proprio orgoglio, la sua propria aspra forma di atarassia stoica nel mantenere in piedi questo *disprezzo di sé* dell'uomo faticosamente conquistato come sua ultima e più seria pretesa di stima di fronte a se stesso (a ragione, in realtà; perché chi disprezza è pur sempre uno che «non ha disimparato l'apprezzare»...). Si *opera* davvero in tal modo *contro* l'ideale ascetico? Si pensa ancora veramente con tutta serietà (come per tutto un periodo si immaginarono i teologi) che forse la *vittoria* di Kant sulla dogmatica concettuale teologica («Dio», «anima», «libertà», «immortalità») abbia recato pregiudizio a quell'ideale? – al quale riguardo per il momento non ci deve affatto interessare se Kant stesso abbia avuto qualcosa del genere anche soltanto nelle sue intenzioni. Certo è che da Kant in poi i trascendentalisti di ogni sorta hanno avuto di nuovo partita vinta – si sono emancipati dai teologi: che fortuna! – egli ha rivelato loro quella via traversa sulla quale essi possono ormai, di propria iniziativa e con ogni correttezza scientifica, andar dietro ai «desideri del loro cuore». Parimenti, chi potrebbe ormai biasimare gli gnostici se, come adoratori dell'ignoto e del mistero in sé, adorano attualmente Dio come *il punto interrogativo stesso*? (Xaver Doudan[51] parla una volta dei *ravages* che «*l'habitude d'admirer l'inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l'inconnu*» avrebbe provocato; egli opina che gli antichi ne avrebbero fatto a meno). Posto che tutto quanto l'uomo «conosce» non soddisfi i suoi desideri, anzi li contrasti e faccia loro paura, quale divina scappatoia poterne cercare la colpa non

50. Cfr. *Conclusione* della *Critica della ragione pratica*: «Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla per così dire la mia importanza di *creatura animale*, che deve nuovamente restituire al pianeta (un mero punto nell'universo) la materia da cui si era formata...».

51. Non Xaver ma Ximénès Doudan, politico e scrittore francese della seconda metà del secolo XIX. Nietzsche cita qui il suo *Mélanges et lettres*, Paris, 1876.

nel «desiderare» ma nel «conoscere»!... «Non esiste un conoscere: *per conseguenza* – esiste un Dio»: quale nuova *elegantia syllogismi*! quale *trionfo* dell'ideale ascetico!

26

O ha mostrato forse tutta quanta la storiografia moderna un atteggiamento che ha maggior certezza di vita e di ideale? La sua pretesa più nobile è attualmente quella di essere specchio; essa rifiuta ogni teleologia; non vuole «dimostrare» più nulla; disdegna di far da giudice, e ha in ciò il suo buon gusto – non afferma più che non neghi; constata, «descrive»... Tutto questo è ascetico in alto grado; ma in più alto grado ancora è *nichilistico*, non ci si illuda al riguardo! Si vede uno sguardo triste, duro, ma risoluto – un occhio che *guarda oltre*, come guarda oltre un viaggiatore solitario del Polo Nord (forse per non guardare dentro, per non guardare indietro?...). Qui c'è neve, qui la vita è ammutolita; le ultime cornacchie che qui si fanno sentire dicono: «A che scopo?», «Invano!», «*Nada*!» – qui non alligna e non cresce più niente, tutt'al più metapolitica pietroburghese e «pietà» tolstoiana. Ma per quanto riguarda quell'altra razza di storici, una razza forse ancora «più moderna», una razza godereccia, voluttuosa, che fa l'occhiolino alla vita altrettanto che all'ideale ascetico, che usa la parola «artista» come un guanto e che oggi ha in tutto e per tutto accaparrato per sé l'elogio della contemplazione: oh, che sete di asceti e di paesaggi invernali fanno ancora venire questi soavi, eletti ingegni! No! Che se lo prenda il diavolo, questo popolo «contemplativo»! Quanto più volentieri vagabonderò ancora con quei nichilisti storici per le fosche grigie fredde nebbie! – anzi, non deve avere importanza per me, posto che debba scegliere, prestare ascolto perfino a un vero e proprio astorico, antistorico (come quel Dühring dei cui accenti si inebria, nell'odierna Germania, una specie finora ancora timida, ancora inconfessata di «anime belle», la *species anarchistica* all'interno del proletariato colto). I «contemplativi» sono cento volte peggiori – non saprei dir nulla che faccia tanto schifo quanto un tale bel mobile «oggettivo», un tale profumato gaudente davanti alla storia, mezzo parroco e mezzo satiro, *parfum* Renan, che già con l'alto falsetto del suo applauso rivela ciò che gli manca, *dove* gli manca, *dove* in questo caso la parca ha usato le sue forbici, ahimè, in maniera troppo chirurgica! Ciò va contro il mio

gusto e anche la mia pazienza; conservi pure la sua pazienza di fronte a tali viste chi non ha niente da perderci – a me una tale vista fa rabbia, «spettatori» siffatti mi esasperano contro lo «spettacolo» ancora più dello spettacolo (la storia stessa, mi si intende), e allora improvvisamente mi vengono schiribizzi anacreontici. Questa natura che diede le corna al toro e il χάσμ'ὀδόντων al leone, perché a me diede il piede?... Per calpestare, per santo Anacreonte! e non solo per svignarmela; per calpestare fino a distruggere questi bei mobili marci, questa vile contemplatività, questa razza di eunuchi libidinosi dinanzi alla storia, questi ammiccamenti agli ideali ascetici, a questa tartufesca giustizia dell'impotenza! Tutti i miei rispetti per l'ideale ascetico, *purché sia onesto*! finché crede in se stesso e non ci recita farse! Ma non amo tutte queste cimici civettuole, la cui insaziabile ambizione sta nel profumare d'infinito, finché l'infinito puzza di cimici; non amo i sepolcri imbiancati che recitano la commedia della vita; non amo gli stanchi e consunti che si avvolgono nella saggezza e inalberano uno sguardo «oggettivo»; non amo gli agitatori agghindati da eroi che portano intorno a quello scopino di paglia che è il loro capo la cappa magica dell'ideale che li rende invisibili; non amo gli artisti ambiziosi, che vorrebbero rappresentare l'asceta e il prete e sono in fondo solo dei tragici pagliacci; non amo neppure loro, questi recentissimi speculatori dell'idealismo, gli antisemiti, che oggi strabuzzano gli occhi in maniera cristiano-ariano-galantuomistica e, con un abuso, capace di esaurire ogni pazienza, del mezzo di agitazione più a buon mercato, la posa morale, cercano di eccitare tutti gli elementi del bestiame cornuto che è nel popolo (il fatto che nella odierna Germania *nessuna* sorta di imbroglio intellettuale rimanga senza successo, dipende dallo *squallore* con l'andar del tempo innegabile e già tangibile in cui versa lo spirito tedesco e di cui io cerco la causa in una alimentazione fatta fin troppo esclusivamente di giornali, politica, birra e musica wagneriana, con l'aggiunta di quello che costituisce il presupposto di tale dieta: da un lato la chiusura e vanità nazionale, il forte ma angusto principio «Germania, la Germania soprattutto», ma dall'altro la *paralysis agitans* delle «idee moderne»). L'Europa è oggi ricca e inventiva soprattutto in stimolanti, sembra che di niente abbia più bisogno che di *stimulantia* e acquavite, donde anche l'enorme falsificazione negli ideali, queste fortissime acquaviti dello spirito, donde anche l'aria ripugnante, maleolente, mentita, pseudoalcolica dappertutto. Vorrei sapere quanti carichi di idealismo

scimmiottato, di costumi da eroe e di sonagliere di parolone, quante tonnellate di edulcorata simpatia alcolica (ditta: *la religion de la souffrance*), quante stampelle di «nobile indignazione» a sostegno di piedipiatti intellettuali, quanti *commedianti* dell'ideale cristiano-morale dovrebbero essere oggi esportati dall'Europa affinché la sua aria tornasse a odorare di pulito... Evidentemente si apre, per quanto riguarda questa sovrapproduzione, una nuova possibilità di *commercio*, evidentemente con gli idoletti degli ideali e relativi «idealisti» si può fare un nuovo «affare» – non si manchi di vedere questa chiara occasione! Chi ha abbastanza coraggio per farlo? – abbiamo nelle nostre *mani* la possibilità di «idealizzare» tutta la terra!... Ma a che sto a parlare di coraggio: qui una sola cosa è necessaria, appunto la mano, una mano spregiudicata, molto spregiudicata...

27

Basta, basta! Lasciamo perdere queste curiosità e complessità dello spirito più moderno, in cui c'è altrettanto da ridere che da indispettirsi: proprio il *nostro* problema può farne a meno, il problema del *significato* dell'ideale ascetico – che cosa ha esso a che fare con l'ieri e con l'oggi! Queste cose saranno da me affrontate più radicalmente e duramente in un altro contesto (sotto il titolo «Per la storia del nichilismo europeo»; rimando in proposito a un'opera che sto preparando: *La volontà di potenza – Tentativo di trasvalutazione di tutti i valori*)[52]. Ciò a cui soltanto mi interessa di aver qui rinviato è questo: per il momento l'ideale ascetico continua ad avere, anche nella sfera più spirituale, sempre e solo un'unica specie di veri nemici e *guastatori*: sono i commedianti di questo ideale – giacché essi suscitano diffidenza. Altrimenti, ovunque lo spirito sia oggi all'opera in modo rigoroso, possente e senza coniazione di monete false, ora fa in genere a meno dell'ideale – l'espressione popolare di questa astinenza è «ateismo» –: *a prescindere dalla sua volontà di verità*. Ma questa volontà, questo *residuo* di ideale è, se mi si vuol credere, quel-

52. Invece di «*ein Werk, das ich vorbereite*», nel manoscritto per la stampa c'era: «*mein in Vorbereitung befindliches Haupwerk*», cioè la mia opera capitale che è in preparazione. Importante il termine «*Hauptwerk*», perché un'opera capitale fu il sogno di Nietzsche fin dagli anni di Basilea; e importante anche la sostituzione, perché indica la mancanza di una vera convinzione.

l'ideale stesso nella sua formulazione più rigorosa, più spirituale, in tutto e per tutto esoterico, spogliato di ogni opera esterna, quindi non tanto il suo residuo quanto il suo *nucleo*. L'assoluto, onesto ateismo (e soltanto la *sua* aria respiriamo noi, uomini più spirituali di quest'epoca!) *non* sta per conseguenza in contrasto con quell'ideale, come ne ha l'apparenza; è anzi solo una delle sue ultime fasi di sviluppo, una delle sue forme conclusive e intime consequenzialità – è la *catastrofe*, che comanda rispetto, di una bimillenaria educazione alla verità che alla fine si vieta la *menzogna della fede in Dio* (lo stesso processo evolutivo in India, in perfetta indipendenza, e perciò per qualcosa probante; lo stesso ideale che costringe alla medesima conclusione; il punto decisivo raggiunto cinque secoli prima dell'era europea, con Buddha o più esattamente: già con la filosofia Sankhya, questa poi popolarizzata e trasformata in religione da Buddha). *Che cosa*, si chiede con tutto il rigore, ha propriamente *trionfato* sul Dio cristiano? La risposta sta nella mia *Gaia scienza*, p. 290[53]: «la stessa moralità cristiana, il concetto della veracità preso in modo sempre più rigoroso, la sottigliezza da padri confessori della coscienza cristiana, tradotta e sublimata in coscienza scientifica, in pulizia intellettuale a ogni costo. Riguardare la natura come se fosse una prova della bontà e *protezione* di un Dio; interpretare la storia in onore di una ragione divina, come costante testimonianza di un ordine etico del mondo e di finalità etiche ultime; interpretare le vicende della propria vita così come per tanto tempo sono state interpretate dagli uomini religiosi, come se tutto fosse voluto, tutto fosse cenno, tutto fosse escogitato e inviato all'uomo per la salvezza della sua anima: questo appartiene al *passato*, questo ha la coscienza *contro* di sé, questo appare a tutte le coscienze sottili indecoroso, disonesto, bugiarderia, effeminatezza, debolezza, viltà – è grazie a questo rigore, semmai a qualcosa, che noi siamo appunto *buoni* Europei ed eredi del più lungo e valoroso autosuperamento dell'Europa»... Tutte le cose grandi periscono a opera di se stesse, per un atto di autosoppressione: così vuole la legge della vita, la legge dell'autosuperamento *necessario* nell'essenza della vita – è sempre il legislatore stesso a subire alla fine il richiamo: «*patere legem quam ipse tulisti*». In tal modo il cristianesimo *come dogma* è crollato, per la sua stessa morale; in tal

53. Cfr. FW 357.

modo anche il cristianesimo *come morale* è destinato ora a crollare – siamo sulla soglia di *questo* avvenimento. Dopo aver tratto una conclusione dopo l'altra, la veracità cristiana trae alla fine la sua *conclusione più drastica*, la sua conclusione *contro* se stessa; ma questo accade quando essa formula la domanda: «*che cosa significa ogni volontà di verità?*»... E qui torno a toccare il mio problema, il nostro problema, miei amici *sconosciuti* (ché ancora non *so* di alcun amico): quale senso avrebbe tutto il *nostro* essere se non questo, che in noi quella volontà di verità è diventata cosciente a se stessa *come problema?*... Per questo divenir cosciente a se stessa della volontà di verità, *crolla* d'ora in poi – su ciò non sussiste dubbio – la morale: quel grande spettacolo in cento atti che rimane riservato ai prossimi due secoli dell'Europa, il più pauroso, più problematico e forse anche più ricco di speranza di tutti gli spettacoli...

28

Se si prescinde dall'ideale ascetico, l'uomo, l'*animale* uomo non ha avuto finora alcun senso. La sua esistenza sulla terra non racchiudeva alcuna meta; «a che scopo mai l'uomo?» – era una domanda senza risposta; mancava la *volontà* per uomo e terra; dietro ogni grande destino umano risuonava come *refrain* un ancor più grande «Invano!» *Questo* appunto significa l'ideale ascetico: che qualcosa *mancava*, che un'enorme *lacuna* circondava l'uomo – questi non sapeva giustificare, spiegare, affermare se stesso, *soffriva* per il problema del suo senso. Soffriva anche d'altro, era in sostanza un animale malaticcio; ma *non* la sofferenza stessa era il suo problema, bensì il fatto che mancasse la risposta al grido della domanda: «*a che* scopo soffrire?» L'uomo, l'animale più valoroso e più avvezzo al dolore, *non* nega in sé il soffrire: lo *vuole*, lo cerca perfino, purché gli si indichi un *senso* di esso, un *perché* del soffrire. La mancanza di senso del soffrire, *non* il soffrire, è stata finora la maledizione che si è abbattuta sull'umanità – *e l'ideale ascetico ha offerto a quest'ultima un senso*! È stato finora l'unico senso; ma un qualsiasi senso è meglio che nessun senso; l'ideale ascetico era sotto ogni aspetto il «*faute de mieux*» *par excellence* che c'era stato fino allora. In esso la sofferenza era *interpretata*; l'immenso vuoto sembrava colmato; la porta si chiudeva di fronte a ogni nichilismo suicida. L'interpretazione – non c'è dubbio – comportò nuove sofferenze, più profonde, più interiorizzate,

più avvelenate, più corrosive; portò ogni soffrire sotto la prospettiva della *colpa*... Ma ciò nonostante l'uomo era in tal modo *salvato*, aveva un *senso*, da allora in poi non era più come una foglia al vento, un trastullo dell'insensatezza, del «senza senso», poteva ormai *volere* qualcosa – per il momento era indifferente in quale direzione, a quale scopo, con che cosa volesse: *era salvata la volontà stessa*. Non ci si può assolutamente nascondere *che cosa* propriamente esprime tutto quel volere che ha preso il suo indirizzo dall'ideale ascetico: quest'odio per l'umano, ancor più per il ferino, ancor più per il corporeo, questo ribrezzo per i sensi, per la ragione stessa, la paura della felicità e della bellezza, questo desiderio di evadere da ogni apparenza, mutamento, divenire, morte, brama, desiderare stesso – tutto questo significa, osiamo comprenderlo, *una volontà del nulla*, un'avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti più fondamentali della vita, ma essa è e rimane una *volontà*!... E, per ripetere in conclusione quello che ho detto all'inizio: l'uomo preferisce ancora volere il *nulla* al *non* volere...

CREPUSCOLO DEGLI IDOLI

Sigle usate nelle note

Eh	*Ecce homo*
FP	Frammento postumo
BN	Biblioteca di Nietzsche
AC	*L'Anticristo*
MA	*Umano, troppo umano* I
SE	*Schopenhauer come educatore*
WA	*Il caso Wagner*
GM	*Genealogia della morale*
NW	*Nietzsche contra Wagner*
GT	*Nascita della tragedia*
JGB	*Al di là del bene e del male*
Za	*Così parlò Zarathustra*

INTRODUZIONE

1. *Il titolo*

Il primo titolo che Nietzsche aveva dato al *Crepuscolo degli idoli* era: *Ozio di uno psicologo*. Ma a Peter Gast, quando questi era già impegnato nella correzione delle bozze di stampa, aveva scritto, il 12 settembre 1888: «Sotto questo titolo innocente si cela un arditissimo e preciso compendio delle mie più importanti eterodossie filosofiche; sicché lo scritto può servire da iniziazione e da antipasto per la mia Trasvalutazione dei valori». Aveva aggiunto però che esso era «nel complesso assai sereno, malgrado giudizi molto severi»[1]. Ma Gast lo prende in parola e gli obietta: «Il titolo [...] mi suona troppo modesto, se mi rappresento l'effetto che potrebbe avere sul prossimo; Lei ha portato la Sua artiglieria sulle cime più elevate, possiede cannoni quali non sono mai esistiti e non ha che da sparare alla cieca per gettare il paese nel panico. Il passo [*Gang*] di un gigante, che fa tremare le montagne fin nelle radici, non è già più un ozio [*Müssiggang*]»[2]. Nietzsche accetta l'obiezione e, il 27 settembre 1888, comunica a Gast il nuovo titolo, molto meno pacioso del primo: *Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello*. Esso è voluto, evidentemente, in contrasto col *Crepuscolo degli dèi* di Wagner.

L'oscillazione tra scherzo e serietà, leggerezza e gravità a proposito di quest'opera, ritorna anche nell'annuncio che il giorno dopo Nietzsche fa delle sue opere future al barone von Seydlitz. Gli parla, infatti, del *Crepuscolo* come di uno dei due «tiri birboni» da lui perpetrati (l'altro è *Il caso Wagner*) mentre la sua «economia interna» è tutta al servizio di una iniziativa estrema la quale è da pubblicare con un titolo di tre parole: «*Umwertung aller Werte*» (*Trasvalutazione di tutti i valori*). Il *Crepuscolo*, dice, «illustrerà la mia filosofia nel suo triplice carattere di *lux*, di *nux* e di *crux*. È

1. Lettera del 12 settembre 1888. Cfr. CURT PAUL JANZ, *Vita di Nietzsche*, trad. di Mario Carpitella, Laterza, Bari, 1981, II, p. 575.

2. Ivi, p. 576.

intitolato, con ogni grazia e virtuosità: *Ozio di uno psicologo*»[3]. Come si vede, qui egli si riferiva ancora al vecchio titolo.

Ma il tira-e-molla tra serio e faceto non finisce qui. La parte seria, cioè il senso dell'opera, entra in *Ecce homo*, scritto in parte contemporaneamente al *Crepuscolo*. Anzitutto nel *Prologo*, 2: «*Rovesciare idoli* (parola che uso per dire «ideali») – questo sì è affar mio. La realtà è stata destituita del suo valore, del suo senso, della sua veracità, nella misura in cui si è dovuto *fingere* un mondo ideale... Il «mondo vero» e il «mondo apparente» – in altre parole: il mondo *finto* e la realtà...»[4]. Ma poi entra anche e soprattutto, naturalmente, nel capitolo riguardante il *Crepuscolo* stesso. E qui si parla di «tono sereno e fatale» e di «un demone che ride». Il fatto stesso che quest'opera sia stata composta in così pochi giorni che Nietzsche non vuol dire quanti, quasi che ciò possa apparire bizzarro o addirittura suscitare ilarità, fa parte dello «scherzo», anche se questo è subito compensato, e compensato a iosa, da quel che segue: «non esiste nulla di più sostanzioso, più indipendente, più ribaltante – nulla di più malvagio. [...] Ciò che nel titolo viene chiamato *idolo* è semplicemente ciò che fino a oggi si chiamava verità»[5].

Dalla serietà si passa poi alla poesia o a qualcosa di simile: «Un gran vento soffia fra gli alberi, dappertutto cadono a terra dei frutti – delle verità. Vediamo lo sperpero di un autunno troppo ricco: si inciampa nelle verità, se ne schiacciano persino alcune – ce ne sono troppe...»[6]. Dalla poesia si scende infine a qualcosa di diverso, in realtà di drammatico, non proprio nel senso di Nietzsche, ma che illumina i suoi intenti, ciò che ispira e sta dietro all'opera: «Ma ciò che si prende in mano non è più qualcosa di problematico,» egli dice, «sono decisioni. Io per primo ho il metro per le "verità", io per primo *posso* decidere. [...] per la prima volta con me ci sono di nuovo speranze, compiti, vie da tracciare alla civiltà – *io sono il loro lieto messaggero*... Appunto per questo io sono anche un destino. –»[7] Ciò che viene subito dopo, l'inizio del paragrafo 3, ribadisce in che senso bisogna intendere lo scherzo. «Appena ultimata l'opera suddetta [il *Crepuscolo*], senza perdere un solo giorno, ho affrontato l'enorme compito della *trasvalutazione*, con un sovrano e incomparabile sentimento di fierezza, certo in ogni momento della mia immortalità. Incidevo un segno dopo l'altro su tavole di bronzo con la sicurezza di un destino»[8]. Ecco, è rispetto a questo «enorme compito», rispetto alla trasvalutazione, concepita fino allora come

3. Ivi, p. 575 sg.
4. F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, trad. di Roberto Calasso, Adelphi, Milano, 1969, p. 12.
5. Ivi, p. 123.
6. Ivi, p. 124.
7. Ivi.
8. Ivi.

opera fondamentale in quattro libri (ma alla fine ridotta al solo *Anticristo*), che il *Crepuscolo* diventa leggero e allegro, come si era già visto.

Il biografo Charles Andler trova in quest'opera giovialità, seduzione, eleganza. Lo definisce un piccolo *Ecce homo* (a cui essa deve effettivamente l'ultimo capitolo: *Ciò che devo agli antichi*) e una piccola *Trasvalutazione*. Forse, nel notarne la solarità e l'«oziosità», segue un po' troppo da presso le orme di Nietzsche. «*C'est une méditation dans une hereuse oisivité, au soleil*», dice. «*Le printemps turinois l'a marquée plus que l'automne neigeux de l'Engadine*»[9]. Ma non manca affatto di rilevare la parte seria, anzi *redoutable*, temibile o terribile: «*La petite oeuvre, élégante et redoutable, [...] étale un éventaire mobile d'armes et de joyaux qu'elle nous invite à admirer. Voici des poignards, et voici des bagues; des cimeterres et des colliers. Ce que Nietzsche a fabriqué de plus spirituel, de plus poli, de plus finemente damasquiné, est réuni là, dans un choix étincelant*»[10].

L'oscillazione, il tira-e-molla, trova comunque il suo massimo sviluppo nella *Prefazione* dell'opera stessa. Qui c'è un intreccio di motivi – motivi che sono ragioni sostanziali –, che è una prova della fatalità con cui, del tutto nietzschianamente, la necessità si mescola con la libertà, l'istinto con la ragione. Intanto è da notare che questa *Prefazione* fu scritta, come è indicato in calce alla medesima, il 30 settembre 1888, cioè nel giorno in cui fu anche compiuto il primo libro, dei quattro progettati, della Trasvalutazione di tutti i valori. Rileggiamo l'esaltata descrizione di quella giornata, per capire in che stato euforico Nietzsche si trovava allora: «Il 30 settembre grande vittoria: settimo giorno; ozio di un dio lungo il Po. [...] Non ho mai vissuto un autunno simile, e neppure avevo mai ritenuto possibile una cosa del genere sulla terra – un Claude Lorrain prolungato all'infinito, ogni giorno di una uguale indomabile perfezione»[11]. Già il 27, scrivendo a Peter Gast, Nietzsche aveva magnificato il suo arrivo a Torino: «*Meravigliosa limpidezza*, colori autunnali, uno squisito senso di benessere diffuso su tutte le cose»[12]. Queste descrizioni richiamano da vicino quella della giornata del 3 settembre: «dopo averla scritta [la *Prefazione*], quella mattina, uscii e mi trovai davanti alla più bella giornata che l'alta Engadina mi abbia mai mo-

9. «È una meditazione in un ozio beato, al sole. È stata segnata dalla primavera torinese più che dal nevoso autunno dell'Engadina». C. ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Gallimard, Paris, 1958, II, p. 586.

10. «L'operina, elegante e terribile, [...] sfoggia una collezione mobile di armi e di gioielli che essa ci invita ad ammirare. Ecco dei pugnali, ed ecco degli anelli; delle scimitarre e delle collane. Ciò che Nietzsche ha fabbricato di più spirituale, di più polito, di più finemente damascato, è qui riunito, in un assortimento scintillante». Ivi, p. 587.

11. NIETZSCHE, *Ecce homo*, cit., p. 125.

12. Lettera a Gast del 27 settembre 1888. Fr. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, KSA, de Gruyter, Berlin, 1986, B. 8, S. 444.

strato – trasparente, accesa nei colori, racchiudeva in sé tutti gli opposti, tutti i gradi intermedi fra il ghiaccio e il sud»[13].

Questo esaltato godimento del clima fa indubbiamente parte di quella euforia con la quale si alternano gli stati di depressione prima dello scoppio della pazzia, e della quale fanno parte anche lo scherzo, la leggerezza, la solarità e la petulanza. Occorre, dice Nietzsche nella *Prefazione*, mantenere la gaiezza in mezzo alle cose fosche. Anche perché niente riesce senza baldanza. Occorre camminare nel sole, scrollarsi di dosso la gravità e sfruttare per questo ogni occasione. Specialmente la guerra – tira fuori improvvisamente, con transizione non proprio naturale. Perché la guerra, dice, è la grande risorsa di tutti gli spiriti divenuti troppo profondi. Se lo dice lui... Aggiunge che nelle ferite c'è già un potere di guarigione, e sembra con ciò variare il famoso detto di Hölderlin secondo il quale dove c'è il male sorge anche il rimedio. Altro trapasso repentino: un'altra via di guarigione, quella da lui più desiderata – visto che si vanta soprattutto di essere psicologo – è auscultare gli idoli. Ma poi si ripassa alla ricreazione, alla solarità, allo scarto laterale nell'ozio, e quindi ancora alla guerra. Qui però l'arma, il pesante martello, si trasforma nel leggero diapason, per una specie di transizione da *Hammer*, che oltre a martello significa anche martelletto musicale.

Tutto questo per dire che l'alternanza di lievità e gravità, allegria e serietà non convince. Non nel senso che non c'è, ma nel senso che l'allegria è forzata, non libera come si pretende, ha carattere non sano ma morboso. Nietzsche è costretto a fare questo gioco da una tensione sempre più forte, da una pressione sempre più irresistibile. E questa tensione, questa pressione, sono dovute certo al suo stato fisico, alla morbosità che sta per precipitarlo nella pazzia furiosa e irreversibile. Ma il peggio è che questa alternanza malsana, questi sbalzi dall'uno all'altro eccesso, non rimangono solo un fatto personale: si rispecchiano fedelmente nel suo pensiero e nella sua opera. Si rispecchiano in particolare nel *Crepuscolo*, che qui ci interessa, e nella trasvalutazione che v'è già in esso, in piccolo, come dice Andler, ma completa nei suoi elementi essenziali. E questo è il punto, questa la ragione, per cui abbiamo fatto tutto questo *excursus* sul titolo e su quello che esso significa. Poiché tutta questa storia parla in realtà della sostanza ultima dell'opera.

Si può obiettare che all'inizio della *Prefazione* Nietzsche esprime senza infingimenti e senza ambagi il suo stato di bisogno. Ed è vero. Ma egli parla in generale, in un modo anodino, che non fa minimamente sospettare la sua particolarissima, periclitante situazione personale. Inoltre, con quello che dice dopo, che è più o meno arbitrario, sottrae serietà e credibilità an-

13. Ivi, p. 124 sg.

che a quello che aveva detto prima. Ma è certo che egli stesso non si rappresentava il suo stato e la sua situazione così negativamente come, *a posteriori* e alla luce dell'interpretazione peggiorativa che dobbiamo dare almeno in parte della sua trasvalutazione, ce li rappresentiamo noi. Nietzsche non era di sicuro ottimista circa le sue condizioni di salute, aveva anzi lampi di anticipazione della sorte che lo attendeva, della pazzia in agguato, che danno i brividi. Ma non sospettava che le sue condizioni personali potessero avere a che fare con, infiltrarsi nella sua opera. Credeva, al contrario, che tutto ciò che pativa come malattia, come sofferenza, si trasformasse mirabilmente, grazie al suo genio, in sanità e dottrina della salute, da contrapporre alla *décadence*. Ma in ciò non era buon discepolo di se stesso, perché non applicava a sé quella «fisiologizzazione del pensiero», come la chiama Mazzino Montinari, che applicava a tutti gli altri.

Che cosa ci fosse sotto lo scherzo e la solarità, si vede anche da ciò che, in quel tempo, egli scrive a Gast a proposito del *Caso Wagner*, «gemello» del *Crepuscolo*: «È stato per me un non piccolo conforto [...] il fatto che questo scritto azzardato Le abbia fatto piacere. Vi sono delle ore, specialmente la sera, in cui mi vien meno il coraggio per tanta follia e durezza»[14]. È anche importante notare, come dice Janz, che «malgrado tutte queste testimonianze di passeggiate, conversazioni, compagnie, carteggi, che potrebbero dare l'impressione di un "ozio" non solo da psicologo, l'ininterrotta, anzi aumentata attività lavorativa di Nietzsche rimane l'elemento dominante di queste settimane»[15]. E in effetti anche questa attività ininterrotta, il cui carattere «frenetico» si rispecchia nello stile (Nietzsche parla di «tempo allegrissimo», Thomas Mann di alto giornalismo), fa parte della suddetta euforia. Ma una confessione sincera e completa su se stesso, una confessione molto significativa, Nietzsche l'aveva fornita al suo grande amico Franz Overbeck in una lettera che gli aveva inviato da Sils il 4 luglio: «... Da quando ho lasciato Torino sono in uno stato miserabile. Eterno mal di testa, eterno vomito; una recrudescenza delle mie vecchie sofferenze. Essa cela un profondo esaurimento nervoso, per il quale tutta la macchina non funziona. Faccio fatica a difendermi dai pensieri più tristi. O piuttosto: io penso molto chiaramente, ma non favorevolmente, su tutta quanta la mia situazione. Manca non soltanto la salute, ma anche il presupposto per acquistarla. – La forza vitale non è più intatta... Quel che è andato perduto in almeno dieci anni non si può più recuperare [...]. Posso, in condizioni favorevoli, raggiungere con estrema prudenza e accortezza un equilibrio risicato; ma se queste condizioni favorevoli vengono a mancare, tutta la prudenza e l'accortezza non mi aiutano affatto. [...] Questa estrema irritabilità a

14. C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, cit., p. 574 sg.
15. Ivi, p. 574.

causa delle impressioni meteorologiche *non* è un buon segno: essa caratterizza un certo esaurimento generale, che è in realtà la mia vera malattia. Tutto, come il mal di testa ecc., non è altro che uno stato *conseguente* e relativamente sintomatico. – Nel periodo *peggiore* di Basilea e dopo Basilea, le cose non stavano affatto diversamente; solo che allora ero *ignorante* nel più alto grado e permisi ai medici di cercare a tastoni malattie locali, e questa fu una disgrazia in più. Io *non* soffro affatto di mal di testa, *non* di mal di stomaco; ma, sotto la pressione di un esaurimento nervoso (che in parte è *ereditato* – da mio padre, che è morto, anche lui, solo per le *ripercussioni* di una generale deficienza della forza vitale – in parte è acquisito), le conseguenze si manifestano in tutte le forme»[16].

È vero che il padre morì per una deficienza generale della forza vitale, cioè per esaurimento nervoso? In ogni caso questa sarebbe la causa della pazzia e poi della morte di Nietzsche stesso per coloro che negano che fosse la sifilide. Per alcuni di questi, come per Gast stesso, essa sarebbe stata a sua volta conseguenza di uno sfruttamento troppo intenso delle forze del cervello, cioè dell'aver Nietzsche pensato troppo intensamente. Comunque sia, è chiaro che Nietzsche, a qualche mese dal crollo psichico, era ormai vittima di un'alternanza patologica e, anche se dal lato positivo faceva tesoro delle forze in più che l'euforia gli forniva (mai in vita sua aveva prodotto tanto e in così poco tempo), da quello negativo era un fuscello nelle mani della natura, una marionetta che agiva a comando, priva di autonomia e di libertà. Quindi la gaiezza e la solarità, l'ozio, non erano una scelta ma uno spasimo tardivo, un tentativo disperato di resistere sull'orlo di un baratro. Con essi, fra l'altro, non v'era modo di compensare la pesantezza della trasvalutazione. Eleganza e felicità nel *Crepuscolo* c'erano, non vogliamo certo negarlo; ma esse avevano un'altra origine, provenivano a Nietzsche dall'aver egli riflettuto e scritto, continuato a riflettere e a scrivere, quasi automaticamente, sullo slancio e a ridosso della *Genealogia della morale*, ossia di quella composizione che si può chiamare, dal punto di vista della *dottrina*, la sua opera maggiore e definitiva[17]. Usando la forza residua, facendo funzionare ancora la «macchina» al di là del bisogno e nel vuoto di uno scopo particolare, se non era quello di riformulare in sintesi perspicua tutte le sue principali eterodossie, di ridare *in nuce* la sua filosofia, grazie all'ormai acquisita maestria e sicurezza, sicurezza che è vicina alla grazia; egli la faceva veramente da psicologo in ozio. E perciò il primo titolo, sotto il quale, nei ma-

16. F. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, cit., S. 347 fg.

17. Per GILLES DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, trad. di Fabio Polidori, Feltrinelli, Milano, 1992, p. 116, «Nietzsche, con la *Genealogia della morale*, ha voluto riscrivere la *Critica della ragione pura* attraverso la rielaborazione del paralogismo dell'anima, dell'antinomia del mondo, della mistificazione dell'ideale».

noscritti, egli cataloga costantemente i suoi appunti e aforismi poi sviluppati e accolti nel *Crepuscolo*, e che accompagna l'opera fino alle bozze di stampa, era tutt'altro che un cattivo titolo. Esso «fotografava» lui e il suo stato, mentre il secondo è fissato sul contenuto e sulla sua gravità.

2. *Il contenuto*

La gravità del *Crepuscolo degli idoli* deriva in primo luogo dalla cupezza della dottrina e in secondo luogo dalla pesantezza delle conseguenze (le *decisioni*) che secondo Nietzsche erano da trarne, che egli stesso ne trasse e che soprattutto ne trassero più tardi gli altri. Tutta la dottrina di Nietzsche, da *Umano, troppo umano* in poi, ma specialmente nelle opere della trasvalutazione sfociante nella volontà di potenza, dunque anche nel *Crepuscolo*, è un rovesciamento dell'ideale nel reale, dello spirito nella natura, dell'anima nel corpo. Nel far ciò, egli non è che uno dei tanti filosofi i quali, consapevoli che «ogni dualismo è errore», come dice Croce, hanno tentato di eliminarlo. Ma eliminarlo si può solo in due modi: o a favore dello spirito o a favore della natura, cioè o spiritualizzando la natura o naturalizzando lo spirito. Nietzsche scelse la seconda soluzione. Non senza conseguire notevolissimi risultati. Basta, per esempio, leggere ciò che dice dello scambio dell'effetto per la causa, nel capitolo intitolato *I quattro grandi errori*, per rendersi conto della forza di molte sue argomentazioni, anzi della messe di verità, come bisogna dire, che esse consentono di raccogliere. Tuttavia, quel che egli acquisisce di valido consiste soprattutto nell'eliminazione di errori ed esagerazioni che si commettono, da secoli o millenni, nell'idealizzare e spiritualizzare ciò che non va idealizzato e spiritualizzato. Di tali errori ed esagerazioni il mondo è pieno al punto che la lotta per eliminarli è, secondo qualcuno (per esempio Deleuze[18]), il vero compito della filosofia. Ma la radicalità con cui Nietzsche scalza o pretende di scalzare i fondamenti stessi della filosofia, facendo perno sulla psicologia, non è sempre di buona lega.

L'uomo non è in grado di affermare che nessun corpo è senza spirito, ma è in grado di affermare che nessuno spirito è senza corpo. Ciò però basta, per chi vi ha interesse, per affermare altresì che lo spirito non è spirito ma natura, non un mondo nel mondo, un mondo «intelligibile» in un mondo più o meno inintelligibile, ma una continuazione della natura, il «soave irradiarsi di una ricca animalità nella sfera morale»[19]. È questa un'affermazione che non può essere smentita. Perché non si può stabilire un limite entro il quale lo spirito diventi tale e si debba chiamare spirito, e al di là del

18. Ivi, p. 134.
19. Cfr. infra, *Morale come contronatura*, 3, p. 435.

quale il suo «corpo», la sua base naturale, diventi e si debba chiamare natura. Di due mondi, dunque, se ne fa uno solo, si chiama tutto natura (come, nei casi contrari, si chiama tutto spirito) e il gioco è fatto. Ma col gioco è fatto anche l'inganno. Perché in tal modo la natura perde il limite che le deriva dal contrasto con lo spirito e che la identifica in quanto natura. Essa diventa tutto, ma inglobando lo spirito si snatura e si dilata indebitamente fino a diventare essa stessa spirito.

Ora, se cambiassero solo le parole, ciò non avrebbe importanza. Se invece, con le parole, cambia la sostanza, ed è ciò che finora è avvenuto in questi casi, allora bisogna dire che questa metamorfosi non è, fin qui, mai riuscita, né a favore dello spirito né a favore della natura. E Nietzsche non fa eccezione. L'inganno, ben involontario naturalmente, è dato dal fatto che la natura che ci attornia – solida, liquida o aeriforme – in modo ben chiaro e concreto, e che dal di dentro anche ci riempie e muove, *non si sa che cosa sia*. Noi nasciamo in essa e rimaniamo poi con essa in molti modi in accordo e in molti altri in contrasto. Dunque ne conosciamo molti aspetti. Ma quella che noi chiamiamo «natura» è la cosiddetta realtà empirica, cioè quella parte della realtà di cui abbiamo conoscenza attraverso l'esperienza, vale a dire attraverso il gioco combinato di sensi e intelletto. In essa notiamo, come fatto più generale, il dinamismo, il suo continuo trasformarsi, il «divenire». Ma già questo, che noi concepiamo come composto di inizio, sviluppo e fine, non è detto che abbia inizio e fine. Anzi, per le leggi della causalità che lo reggono e attraverso cui lo percepiamo, è un circolo che come tale non può avere né inizio né fine. Neanche è detto che le cose in cui notiamo il divenire e che, esse, sembrano bene avere inizio, sviluppo e fine – come noi stessi e tutti gli altri esseri viventi e anche la materia detta inorganica – esistano come tali, come «cose», al di fuori della nostra esperienza. Anzi, non esistono affatto. Fanno parte di, fanno corpo con quella realtà che esiste indipendentemente dalla mediazione soggettiva di sensi e intelletto e che in questa mediazione è il mediato.

Nietzsche fa fuoco e fiamme contro questo modo di vedere le cose. Per lui non c'è un mondo vero e un mondo apparente, ma solo il mondo apparente, che perciò (in quanto non contrasta più con quello vero) non è più apparente. Ma poiché egli sostituisce alla diade mondo apparente-mondo vero la diade finzione-realtà, poiché ammette dunque una «realtà», deve anche ammettere che questa «realtà» non possa ridursi alla realtà di un solo individuo o, ammesso e non concesso che sia la stessa per tutti gli uomini, a una realtà soggettiva. Già solo per il fatto che altrove[20] considera la possibilità che il mondo «*racchiuda in sé interpretazioni infinite*», dove le

20. Aforisma 374 della *Gaia scienza*.

interpretazioni, cioè le prospettive, visioni, esperienze degli altri esseri possono essere così diverse dalle nostre da comportare un diverso concetto della causalità, con una percezione del tempo a ritroso o alternativamente in senso progressivo e regressivo, e chissà che altro ancora. Del resto, se la sola realtà fosse il mondo apparente, legato cioè alle forme prospettiche del soggetto, allora il mondo che esisteva prima dell'uomo non sarebbe esistito. E Nietzsche si guarda bene dall'affermare una cosa simile, ma a ciò si arriva nondimeno in base a quanto egli sostiene. In conclusione, poiché la realtà empirica è la realtà mediata, cioè trasformata, aggiustata («ottimizzata»), atteggiata dalle forme a priori della nostra intuizione, nella nostra «interpretazione» c'è un incrocio della realtà *non-soggettiva* (in cui sussistono, «nuotano» appunto innumerevoli interpretazioni, che tendono fra l'altro a scontrarsi, essendo ispirate dalla volontà di potenza) e della nostra costituzione e conformazione. È quello che già Spinoza enunciava: «L'idea di qualsiasi maniera in cui il corpo umano è affetto da corpi esterni, deve implicare insieme la natura del corpo umano e del corpo esterno»[21].

Ma se l'apporto di verità di Nietzsche è quello che abbiamo detto e se il suo errore è quello che abbiamo mostrato, se ne può dedurre che acquisto e perdita dipendono soprattutto dal fatto che lo strumento di cui egli si serve, il suo martello e certo anche il suo diapason, è la psicologia. Ma questo significa che il suo procedere è da moralista, che coglie verità di carattere morale, valide in un determinato tempo e luogo, piuttosto che da filosofo, che coglie verità indipendenti da tempo e luogo e valide in primo luogo non per l'uomo, ma per la realtà concepita indipendentemente dall'uomo, da cui l'uomo dipende. E significa ancora un'altra cosa: che Nietzsche ha commesso egli stesso l'errore contro cui mette in guardia nell'aforisma 5 di *Opinioni e sentenze diverse*: la generalizzazione in senso filosofico di verità moralistiche, particolari. Ciò non vuol dire che egli non proceda talvolta anche da filosofo; ma questo avviene quando la sua psicologia si applica non a categorie di uomini o a situazioni particolari, bensì all'intero genere umano, concepito, innalzato a soggetto unico, e alla condizione umana. Ciò accade senz'altro in certi casi, come per esempio in quello del nichilismo, che è il caso massimo. Con il nichilismo, proclamato contro ogni concezione univoca della realtà come barriera antropomorfica e autoconservativa, Nietzsche psicologizza l'umanità come un unico grande individuo (ogni specie è un individuo multicefalo). Cioè parla dell'Uomo.

21. B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, II, proposizione 16, trad. di Sossio Giametta, Boringhieri, Torino, 1978, p. 89. Nel relativo corollario Spinoza chiarisce: «la mente umana percepisce la natura di molti corpi insieme con la natura del suo». Ivi. E nello scolio ribadisce: «le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni». Ivi.

Che Nietzsche cada in un errore contro cui esorta a vigilare, non deve sorprendere. È difficile che in qualche parte della sua opera non si trovi la confutazione di teorie da lui difese altrove, magari strenuamente e per tutta la vita. È il caso, per esempio, della critica che, nel *Crepuscolo*, spunta improvvisamente in ben due luoghi: nel paragrafo 11 del *Problema di Socrate* e nel paragrafo 43 delle *Scorribande di un inattuale*, contro gli sforzi che si compiono per combattere la *décadence*. Nietzsche stesso, infatti, non aveva fatto altro, dal tempo di *Umano, troppo umano* in poi, che sforzarsi in ogni modo in tal senso. Questa critica colpisce per l'acutezza della diagnosi e la lucidità dell'analisi, al punto da costituire la critica massima e insuperabile per Nietzsche stesso. Il fatto che sia esposta in due passi dice anche che non si tratta di un'idea che gli frullasse per la testa in un certo momento, ma di qualcosa di maturo e stabile. Ora, si può pensare che ad essa egli sia arrivato solo alla fine. Ma nelle opere, contemporaneamente al *Crepuscolo* e dopo, non vi sono segni di rinsavimento, di un mutato atteggiamento. Anzi, Nietzsche continua a marciare contro la *décadence* a forze spiegate e al suono della sua tromba di guerra. Non convince quindi l'opinione di Montinari che Nietzsche si sia voluto limitare alla diagnosi[22].

Un altro caso del genere è quello del paragrafo 2 delle *Scorribande*. Qui Nietzsche domanda: «A che serve tutto il libero pensiero, la modernità, il sarcasmo e l'elasticità nel girare il collo, se si è rimasti nelle proprie viscere cristiani, cattolici e addirittura preti?». Ebbene, anche questo passo si attaglia più a lui che ad altri, dal momento che, a giudizio unanime o quasi, egli, il cui messaggio è laico, era rimasto intimamente («nelle proprie viscere») cristiano se non addirittura pastore. Si tratta, come si vede, di verità di un tipo tutto speciale, di un genere inedito, perché sono fatte valere contro se stesso. Consapevolmente o inconsapevolmente?

Si può pensare alla teoria dei pensieri come gesti («Bisogna considerare i nostri pensieri come *gesti*»), che sono dunque sempre diversi, oppure rifugiarsi tra coloro che rimproverano a Nietzsche la mancanza di una vera attitudine filosofica (donde le confusioni); ma il problema rimane irrisolto.

Ma nel *Crepuscolo* si inciampa in molte altre verità di tipo normale. Vediamo di non schiacciarle, dal momento che non sono pere o mele buttate giù dal vento. Tra le più importanti vi è quella che abbiamo già menzionata, cioè l'abitudine degli uomini di dare dei fenomeni che li preoccupano una qualsiasi spiegazione causale. Perché solo trovando loro una causa essi si acquietano e possono pensare ad altro, passare ad altro. In ciò sta anche l'origine della superstizione. Perché a certi fenomeni negativi si collegano cause

22. «Non c'è mai nelle sue parole un imperativo morale, ma sempre e soltanto la *diagnosi*.» F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, trad. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano, 1983, p. 14.

per scongiurare le quali si è arrivati fino ai sacrifici umani. Il che non significa che non vi sia superstizione anche per quelli positivi. Ma per Nietzsche questa è pure l'origine della religione e della morale. È vero? Sì per la prima, se è appunto una religione superstiziosa; ma no per la religiosità non superstiziosa che, giusta l'etimologia della parola *religio* (= legame), è basata sul sentimento dell'unione con gli altri esseri e col tutto. Quanto alla morale: essa ha, in modo analogo, il suo fondamento nell'appartenenza a una determinata specie, che l'individuo rappresenta nel bene e nel male. Nell'uomo questo istinto, che spinge ad agire per il bene comune, contrasta con quello dell'autoconservazione e dell'autopotenziamento in senso egoistico, e quest'ultimo, che è la base di ogni essere vivente, tende a prevalere sull'altro, ma senza mai poterlo eliminare del tutto, neanche nel caso in cui l'egoismo degenera in criminalità. D'altra parte, quanto più il senso dell'appartenenza è sviluppato, tanto più sono sviluppate quelle qualità e capacità che si chiamano virtù e che, al loro massimo, costituiscono quella che si chiama la «grandezza». La grandezza è dunque una quintessenza di solidarietà, che Nietzsche scambia per il suo contrario.

Perché? Perché come l'altruismo nell'individuo deve lottare per affermarsi contro l'egoismo, così, nel corpo sociale, per non dire nell'umanità, il grande deve lottare per affermarsi contro il «piccolo», che si coalizza con gli altri «piccoli» e, col favore del numero, riesce spesso vincitore, come Nietzsche rileva[23]. Ma spesso non vuol dire sempre. Alla fine sono sempre i grandi a guidare la storia, anche nel male, cioè nei casi di solidarietà degenerata. E ciò per la semplice ragione che la grandezza è essa stessa suscitata dalla storia, come risposta a bisogni fondamentali dell'epoca.

L'aver sempre concepito lo scopo dell'umanità nel raggiungimento del tipo più alto da parte di individui d'eccezione staccati dagli altri (dalla «massa»), invece che in rappresentanza e a favore degli altri (come ben avevano capito, invece, Goethe e Schopenhauer), ha macchiato fin dapprincipio di cattivo darwinismo – di disumanità e spietatezza – il pur alto ideale di Nietzsche. Egli ha istituzionalizzato e radicalizzato, per una propria ipersensibilità, per un eccesso di sofferenza, la lotta necessaria per la realizzazione della grandezza. Che dev'essere invece ridotta al minimo, se non vuole snaturare il suo compito stesso. Si tratta, come si vede, della solita radicalità e unilateralità del moralista appassionato, che ha il suo senso giusto nell'indicazione della necessità e crudeltà di una lotta comunque inevitabile.

In questa radicalità e unilateralità si inciampa continuamente quando si inciampa nelle verità del *Crepuscolo* in particolare. Per esempio in quella, che è davvero una grande verità, della preminenza degli stati fisiologici ri-

23. *Scorribande di un inattuale*, § 2.

spetto a *certe* giustificazioni razionalmente argomentate. Essa s'inquadra del resto coerentemente nella teoria più generale della preminenza del corpo sulla mente. Già a proposito della dieta di Cornaro, per esempio, di cui si parla nel § 1 del capitolo *I quattro grandi errori*, Nietzsche può ben avere ragione, a parte la lentezza del ricambio, il basso o alto consumo di energia nervosa e altre improbabili adduzioni. Ma ciò non toglie che le diete possano essere utili, che si possano seguire per curarsi perché non si è come si vuol essere, invece che perché si è già così. Ma di ciò più oltre.

Radicalità e unilateralità divengono particolarmente gravi nel caso del *Problema di Socrate*. Qui tutto è costruito su un paio di battute pessimistiche, che possono sfuggire a qualsiasi uomo positivo affaticato. Lo stesso e peggio si potrebbe dire per esempio di Goethe, autore di quella che è la più bella, oltre che eroica, affermazione dell'uomo, celebrata del resto da Nietzsche stesso proprio nel *Crepuscolo*[24] per il solo fatto che alla sua impresa non mancarono i contraccolpi e il malumore (al malumore Goethe intitolò addirittura un libro nel *Divano occidentale-orientale*). Per Socrate si può obiettare: ma come si fa a stabilire che si debba dare più valore alle affermazioni positive che a quelle negative? La risposta è che è giusto giudicare Socrate, come tutti i grandi, non in base a singole affermazioni, bensì in base a ciò che ha dato all'umanità e per cui è considerato grande. Ora, non c'è dubbio che Socrate fu grande per aver «inventato» il concetto e la famosa triade: verità=virtù=felicità, comunque questa felicità sia da intendere (come piacere o come realizzazione), e inoltre per l'arte maieutica e l'obbedienza alle leggi anche se sbagliate. Quanto alla *décadence* che egli e il suo grande discepolo Platone simboleggerebbero, una gran parte dell'edificio nietzschiano crolla se si chiarisce che la questione, per la conoscenza e tante altre cose, non è di scegliere tra ragione-fiacchezza e istinto-forza, ma di cercare il giusto contemperamento delle due cose. Purtroppo equilibrio, misura e altre «auree mediocrità» (come le chiama), non sono mai stati l'ideale di Nietzsche. Il suo gusto, in campo morale, non era orientato verso ideali realistici, bensì verso trasfigurazioni poetiche, icone ferme e assolute, di una luminosità priva di ombre e sfumature[25]. Niente impedisce, per non dire che tutto comanda, di vedere nella grande triade composta da Socrate, Platone e Aristotele, la massima fioritura del genio filosofico greco o, per dirlo con le parole di Nietzsche già citate, quel «placido irradiarsi di una ricca animalità nell'elemento morale» che per Nietzsche è il vero senso (stravolto) della spiritualità.

Radicalità e universalità si riscontrano anche in quel capitolo del *Crepuscolo*, in cui sembra che Nietzsche abbia voluto osservare il contempera-

24. Ivi, § 49.
25. Ved. per esempio *La virtù che dona* in *Così parlò Zarathustra*, I.

mento: *Morale come contronatura*. Esso difatti comincia bene; nei primi paragrafi Nietzsche fa valere verità importanti. Ma bene non finisce, perché negli ultimi si applicano criteri rigidi e non commisurati a un fatto che è stato grande errore di Nietzsche non aver notato o aver tenuto in non cale: la naturale conversione della vita, della vita sana, dei valori naturali in valori spirituali dopo il superamento della fase ascendente. La vita umana non è una linea retta ma un arco, che consta appunto di una fase ascendente e di una discendente. Lungo questo arco non solo il cambiamento, ma anche l'evoluzione e a un certo punto il rovesciamento della prospettiva sono giusti, sono sani. La mancata comprensione di questo fatto fondamentale fu la causa dell'animosità di Nietzsche per Wagner, per la conversione religiosa di quest'ultimo, nei suoi tardi anni. Ma una conversione in senso spiritualistico l'ebbe anche Goethe, che Nietzsche non critica, e l'hanno avuta e l'hanno tanti altri grandi e non grandi, perché è il portato dell'età, specialmente quando si è passata la parte precedente della vita nel culto dei valori naturali. Del resto il cristianesimo stesso si può concepire come la conversione fatale, fisiologica della vecchiaia del mondo antico stesso, cui Nietzsche era così rigidamente attaccato.

Ma per tornare alla preminenza della natura sullo spirito, del corpo sulla mente e quindi degli stati fisiologici sulle giustificazioni razionali e morali, è da dire che in ciò e non in altro consiste essenzialmente la trasvalutazione. Questa è l'argomentazione che Nietzsche mette in opera quando, a forza di recedere da ogni argomentazione, da ogni filosofia positiva, si trova *acculé* alla natura, stretto contro il muro non oltrepassabile della realtà empirica. La trasvalutazione è, in termini filologici, la tavola di concordanza per la traduzione di tutto ciò che è spirituale in termini naturali. Grande, come abbiamo detto, è la messe di verità che con essa si lucra: verità dure e adamantine che spezzano illusioni, compiacimenti e ipocrisie. Come per esempio là dove, contrapponendosi al sermone morale della Chiesa: «Una generazione, un popolo, vanno in rovina per il vizio e il lusso», Nietzsche trasvaluta: «quando un popolo va in rovina, quando degenera fisiologicamente, ne *conseguono* vizio e lusso (ossia il bisogno di stimoli sempre più forti e frequenti [...])»[26].

Ma grande è anche la corruzione in cui la trasvalutazione sfocia. Perché la traduzione di ciò che è spirituale in termini naturali è la conversione della qualità in quantità, la traduzione di ciò che è individuale e irripetibile in mera energia, cioè l'applicazione di un criterio valido per le scienze a una sfera che non lo sopporta, con grave pregiudizio dell'umanità. Nietzsche ne ebbe sentore e tentò di recuperare la qualità, in particolare nell'aforisma

26. *I quattro grandi errori*, § 2.

275 della *Gaia scienza*. Ma invano. Questa rivendicazione non rimedia veramente al danno, anzi al fallimento umano che consegue dalla sua naturalizzazione dello spirito. Questo danno, questo fallimento consistono nel fatto che, a forza di passare dall'uomo alla natura, Nietzsche finisce per cancellare ogni significato del mondo umano, cioè quella più cospicua parte di esso che è fatta dai valori. Egli ben dice che è la vita che «ci costringe a postulare valori, la vita stessa stabilisce valori attraverso di noi, *quando* noi postuliamo valori»[27]. Come ben aveva detto, subito prima, che nessun essere vivente può giudicare il valore della vita, in particolare con i criteri del pessimismo e dell'ottimismo, perché è parte in causa e non al disopra della vita, e perché pessimismo e ottimismo sono strumenti e non fini della vita.

Ma non dice, in questo ambito, ciò che dice quasi dappertutto altrove e in particolare nel *Crepuscolo*, dove contrappone ai filosofi, cioè «i *décadents* della grecità», i Greci aristocratici antichi, con il loro istinto agonistico, la *polis*, il valore della razza e l'autorità della tradizione[28], cioè che, fermo restando quanto sopra detto, la vita umana non è concepibile senza valori, il che vuol dire senza dualismo, senza contrasti, senza tensione e lotta e dramma, merito, colpa e pena, vittoria e sconfitta. E quindi senza intelligenza e volontà, senza impegno, tenacia, coerenza, responsabilità e organizzazione. Egli svaluta uno dopo l'altro tutti gli elementi che rendono significativo e umano il mondo umano: la volontà, la coscienza, l'intenzione, l'azione, la conoscenza, il giudizio, la morale, la causalità e l'individuo stesso. Tutto diventa fatalità. E l'uomo migliore, poniamo che sia Goethe, non è che il miglior caso di fatalismo: «Un tale spirito *divenuto libero* se ne sta in mezzo al tutto con un fatalismo gioioso e fiducioso, nella fede che sia biasimevole solo ciò che se ne sta isolato»[29]. Qui però il «divenuto libero» è un intoppo, perché rimanda a quella volontà, intenzione ecc. che per Nietzsche sono soltanto processi concomitanti, sintomi o epifenomeni della coscienza.

Quali i risultati? «*Nessuno* è responsabile del fatto di esistere, di essere fatto così e così, di trovarsi in queste circostanze, in questo ambiente. La fatalità del suo essere non si può staccare dalla fatalità di tutto quanto è stato e quanto sarà. [...] Si è necessari, si è un pezzo di fatalità [...] non c'è niente che possa giudicare, misurare, paragonare, condannare il nostro essere, giacché ciò vorrebbe dire giudicare, misurare, paragonare, condannare il tutto...»[30]. Dunque buttiamo via tutto il diritto, tutte le istituzioni di civiltà e tutto ciò che ci distingue dai bruti. Nietzsche non si accorge che, con questa «innocenza del divenire», gli uomini sono divenuti automi, piante. Era così

27. *Morale come contronatura*, § 5.
28. *Ciò che devo agli antichi*, § 3.
29. *Scorribande di un inattuale*, § 49.
30. *I quattro grandi errori*, § 8.

Goethe ed era così egli stesso? Sono così tutti gli uomini sani, attivi e coraggiosi, impegnati nella vita civile? Certamente no. Se così fossero, potrebbero almeno godere di quella «pace dell'anima», di cui non godono e il cui desiderio Nietzsche tanto disprezza[31]. Nietzsche non se ne rende conto, ma dalla pratica della trasvalutazione, che entro certi limiti è un'idea rivoluzionaria, l'umanità viene insensibilmente abbassata al livello zoologico, dove valgono appunto l'addomesticamento e l'allevamento[32], e dove il matrimonio diventa quella cosa repellente e reazionaria che è descritta nel § 39 delle *Scorribande* (che critica anche le istituzioni democratiche). Molti anni dopo una razza proclamatasi superiore avrebbe cercato di eliminarne qualcun'altra considerata inferiore, e avrebbe macellato uomini come e più che non si macellano gli animali: richiamandosi non senza fondamento alla dottrina di Nietzsche.

Il § 5 di *Ciò che devo agli antichi*, prima della citazione finale dallo *Zarathustra*, chiude il *Crepuscolo* con il «manifesto» dell'orgiasmo dionisiaco. Esso contiene anche un'interpretazione della tragedia che si vuole in contrasto con quella di Aristotele (e Schopenhauer). Ma è, quello che Nietzsche indica, veramente un contrasto? A noi sembra piuttosto una variante dell'interpretazione di Aristotele. Perché «il dir di sì alla vita anche nei suoi problemi più ostici e duri», cioè anche nel nodo tragico, l'«essere noi stessi, al di là di terrore e compassione, lo stesso piacere eterno del divenire», sembra solo un'accentuazione, una rotazione in senso gioioso, panico, della catarsi aristotelica, che essa stessa non può essere concepita se non come assenso e piacere. Questo significa poi che nel pensiero di Nietzsche ci sono in realtà sempre *spinte poetiche*, come in questo caso, che però non sempre sortiscono effetti felici. Quanto all'orgiasmo stesso, i misteri eleusini ai quali Nietzsche si rifà, sono rimasti per noi soprattutto dei misteri. Quello che comunque ne dice Nietzsche, che è evidentemente ciò che egli vi vede e vi trova, non possiamo dire che ci riscaldi, per quanto d'accordo si possa voler essere con lui. Anzi, è difficile reprimere il sospetto che ci si trovi qui in presenza di una sopravvalutazione indotta da una privazione. Quello che invece non è un sospetto, ma una certezza, è che, rispetto al sublime messaggio cristiano, l'orgiasmo di Nietzsche è una tedescheria, qualcosa di banale e di degradante.

* * *

Il contesto biografico[33]

Dal 22 ottobre 1887 Nietzsche è a Nizza. Alloggia alla Pension de Ge-

31. *Morale come contronatura*, § 3.

32. *Quelli che «migliorano» l'umanità*, § 2.

33. Questo contesto biografico vale anche per *L'Anticristo*, composto nello stesso periodo del *Crepuscolo degli idoli* attingendo dallo stesso materiale.

nève e ha una buona camera per lavorare. Il 23 scrive a Peter Gast, con cui ha trascorso un mese a Venezia: «Nizza notevolmente *più calda*, ha adesso qualcosa di inebriante. Gaia eleganza mondana, grande, libera penetrazione di una natura lussureggiante nella liberalità metropolitana di spazio e forma, un certo esotismo e africanismo della vegetazione (– la mia spelonca, alta, variopinta, mi appare giudaicamente bizzarra). Ed eccomi ancora qua seduto, inglese e indifferente, fra nient'altro che Inglesi»[34]. Nietzsche descrive ancora la sua vita a Nizza in una lettera alla madre del 20 marzo 1888. La vita all'hotel, dice, si è fatta cara, ma egli paga meno degli altri; «e d'altra parte ho anche questo inverno qualcosa che prima non avevo: una stanza che mi piace, alta, con una luce eccellente per i miei occhi, arredata a nuovo, con grande tavolo pesante, *chaise longue*, libreria, e con tapezzeria rosso-marrone scuro che ho scelto io stesso. Mi sembra sempre di dover restare a Nizza: il suo influsso climatico è per me benefico come nessun altro. Qui posso far uso dei miei occhi esattamente il doppio che altrove. La mente si è fatta, sotto questo cielo, più libera, di anno in anno; le sinistre conseguenze dell'annosa infermità in vicinanza e nell'aspettazione della morte si fanno sentire qui più mitemente. Non voglio dimenticare che anche la mia digestione è qui migliore che in qualsiasi altro posto; ma soprattutto il mio *spirito* si sente qui più sveglio e porta in genere più facilmente il suo fardello – voglio dire il fardello di uno che non vive, al quale un filosofo è comunque condannato. Al mattino passeggio in media per un'ora, al pomeriggio per tre ore, a passo sostenuto – un giorno dopo l'altro per la stessa strada, che è per di più abbastanza bella. Dopo cena rimango ancora fino alle 9 nel salone, quasi esclusivamente fra Inglesi di ambo i sessi, seduto al mio tavolo accanto a una lampada con paralume. Mi alzo alle sei e mezzo e mi preparo da me il tè, che prendo con qualche biscotto. Alle 12 la colazione; alle 6 il pasto principale. Niente vino, niente birra, niente bevande alcoliche, niente caffè: grande regolarità nel modo di vivere e nel vitto»[35].

Da notevolmente più calda (di Venezia) che era, Nizza diventa ben presto fredda, eccezionalmente fredda. Nietzsche si mette a cercare una stufa, ma tra stufa, combustibile e trasporto, gli ci vorrebbero troppi soldi. Decide perciò di ricorrere alla mamma, e le scrive il 31 ottobre chiedendole di mandargli una stufetta. Aggiunge come postscriptum: «L'unico panciotto nero ha un brutto strappo da un lato; la stoffa sembra cedere molto. – Un paio di pantaloni nuovo è costato 4 talleri. – Mi manca sempre una cravatta da annodare, ma larga (*non* come l'ultima, bensì come *quelle di prima*, che coprivano tutta la camicia. Lo scollo del panciotto è troppo ampio). Fi-

34. Fr. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, KSA, de Gruyter, Berlin, 1986, S. 176. In seguito SB col numero di pagina. Tutte le traduzioni sono del curatore, se non ne è indicato l'autore.

35. SB 272.

nora a N[izza] non ho trovato una cravatta come ne ho bisogno; ma voglio ancora guardare»[36].

L'11 novembre invia a Erwin Rohde la *Genealogia della morale*, pubblicata il 10. Nella lettera di accompagnamento gli dice: «Caro amico, mi sembra di dovere, da questa primavera, ancora riparare qualcosa con te. Come segno che non mi manca la buona volontà, ti spedisco con la presente un mio scritto appena pubblicato (forse te lo devo fra l'altro perché è in strettissimo rapporto con quello che ti mandai ultimamente). No, non estraniarti troppo facilmente da me! Alla mia età e nel mio isolamento, *io* almeno non ho più tanta voglia di perdere quel paio di persone in cui una volta ho avuto fiducia. *Nota bene*. Su Ms. Taine ti prego di riflettere. Delle cose così grossolane come quelle che tu dici e pensi su di lui, mi irritano. Cose del genere io le perdono al principe Napoleone, *non* al mio amico Rohde. Chi non capisce questa specie di spiriti severi e magnanimi (T[aine] è oggi l'educatore di tutti i caratteri scientifici *più seri* della Francia), di uno così non è facile credere che capisca qualcosa del mio proprio compito. Sinceramente, non mi hai mai detto una parola che mi consentisse di supporre che *tu sapessi* quale destino incombe su di me. Te ne ho mai fatto rimprovero? Nemmeno nel mio cuore; e magari anche solo per il fatto che da nessuno sono stato abituato diversamente. Chi mi sarebbe finora venuto incontro anche solo con un millesimo di passione e dolore? Ha mai qualcuno avuto anche solo un barlume di conoscenza della vera ragione della mia lunga infermità, della quale tuttavia sono forse riuscito a trionfare? Oggi ho alle spalle 43 anni e sono ancora esattamente così solo come lo sono stato da bambino»[37].

Come si vede, è una lettera importante, che, da un lato, spiega la malaccortezza e la mala fama di Nietzsche come amico. Egli vuole riprendere con Rohde. Ma che fa? Gli riparla di Taine, sul quale avevano litigato, senza fornire elementi nuovi. Sarà quindi riuscito solo a irritarlo di nuovo. Tanto più che, da *Al di là del bene e del male* in poi, Rohde non sopporta più i libri di Nietzsche. D'altra parte, però, la sincerità e l'ingenuità della confessione sono disarmanti e fanno capire perché, dopo la morte di Nietzsche, Rohde abbia avuto una crisi per non aver ripreso l'amicizia col suo vecchio amico.

Un pari lamento, con le stesse parole circa la solitudine, Nietzsche lo fa nella lettera che il giorno dopo scrive all'amico di ferro Franz Overbeck. Dopo gli auguri per il compleanno e le parole di gratitudine per l'«*immutabile fedeltà*», Nietzsche racconta: «Mi sembra come se per me si chiudesse un'epoca; uno sguardo retrospettivo è più che mai opportuno. Dieci anni di malattia, più di dieci anni; e non di una semplice malattia per la quale vi siano medici e medicine. Sa veramente qualcuno *che cosa* mi ha fatto am-

36. SB 180 sg.
37. SB 194 sg.

malare? Che cosa per anni e anni mi ha trattenuto in vicinanza della morte e nel desiderio della morte? Non mi sembra. Se eccettuo R. Wagner, nessuno mi è finora venuto incontro con un millesimo di passione e dolore "per comprendermi" con lui; in questo modo sono stato già solo da bambino e lo sono ancora oggi, nel mio quarantaquattresimo anno»[38].

A trionfare dei suoi mali Nietzsche non pervenne mai. E, come si è visto, nemmeno a conoscerli. Essi sono quindi ancora un mistero per noi. Però Nietzsche riusciva a lavorare, in un modo che sembra miracoloso se si considera la mole della sua opera. Più di tutto, ad ogni modo, Nietzsche lavorò proprio in questo periodo di poco precedente allo scoppio della pazzia. Nel giro di pochi mesi mise insieme il materiale di varie opere: *il Crepuscolo degli idoli*, *Il caso Wagner*, l'*Anticristo*, *Nietzsche contra Wagner*, *Ecce homo* e i *Ditirambi di Dioniso*, senza contare il *Promemoria* e la congerie di appunti per la *Trasvalutazione di tutti i valori*. Con queste opere egli è alla conclusione non solo della sua vita sana, ma in realtà anche del suo pensiero. Proprio con queste opere, infatti, il suo arco si completa, al punto che egli abbandona la speculazione e si volge a considerare l'autore, lo strumento del destino, quasi fosse un'altra persona.

In questo periodo «l'interesse per problemi oggettivi di pensiero si rovescia in una sovreccitata contemplazione della propria persona, che di tali problemi diventa l'abbreviazione, il compendio visibile. Un evento tra il mistico e il patologico sta alla base di quest'ultimo processo involutivo. [...] La lotta filosofica per abbracciare un universo di relazioni, per ridurle in cifra si è arenata, il tormento si è mutato in baldanzosa lievità, poiché l'oggetto arcigno è stato soppresso, il soggetto è diventato oggetto docile che si lascia raccontare». Così dice, con profonda penetrazione, Giorgio Colli[39]. C'è però da dubitare dell'evento mistico, essendo ben chiaro, e sufficiente, quello patologico. «È come se i nodi teoretici d'un tratto si fossero allentati, addirittura sciolti; l'assillo dei problemi che negli ultimi anni invano [notare questo «invano»] egli aveva cercato di circoscrivere, di dominare, improvvisamente risulta svanito, il grande progetto di elaborare una filosofia sistematica è lasciato cadere senza che trapeli nessun turbamento profondo, nessuna indecisione al riguardo, senza segni di crisi. Forse è subentrata una sazietà [...] oppure si tratta di impotenza, come quella di un cacciatore che ha esaurito le sue frecce»[40].

È proprio così: solo nei prodromi della pazzia Nietzsche si libera del suo accanimento filosofico. Per il carattere moralistico del suo ingegno e lo slancio poetico che l'animava, egli poteva esercitare, nel campo strettamente filosofico, soltanto una funzione negativa, sofistica, scettica: contro gli errori

38. SB 196.
39. Cfr. F. NIETZSCHE, *Ditirambi di Dioniso*, Adelphi, Milano 1970, p. 218 sg.
40. Ivi.

della filosofia o, come pensava, l'errore della filosofia stessa. Cioè poteva fare solo un'antifilosofia. Dal lato costruttivo, infatti, non gli restava che sistematizzare e poetizzare l'empiria, con l'incoerenza e l'inconcludenza che ciò comporta. Di più non poteva. E dunque se fosse vissuto ancora per pensare, su questa via non sarebbe potuto andare più lontano. Perché essa non ammetteva uno svolgimento.

Ci sarebbe stata solo la possibilità di cambiare strada. O di rilanciare il già fatto. Parlando del progetto dell'«opera sistematica fondamentale», Curt Paul Janz dice: «le citazioni e i rimandi indietro nel tempo fino alla filosofia antica rendono probabile che Nietzsche pensasse all'elaborazione sistematica di una storia critica della filosofia e della religione dal suo angolo visuale»[41]. Dunque ancor sempre scepsi. A chi poi facesse qui valere l'assurdità delle ipotesi e ipoteche sul futuro, che del resto si fanno per contrastare i sogni mirabolanti di alcuni circa tutto quello che Nietzsche avrebbe ancora potuto fare e dare se fosse sopravvissuto, si potrebbe rispondere con una domanda che può apparire ovvia ma ovvia non è: poteva Nietzsche sopravvivere? Cioè è lecito pensare a una possibilità alternativa?

Tuttavia è fino a un certo punto strano che sino all'ultimo egli si sia sentito solo una promessa rispetto all'opera che avrebbe dovuto realizzare. Il 20 dicembre 1887 scrive a Peter Gast: «Lavoro molto, ma sono malinconico, e non sono ancora uscito dalle oscillazioni in cui sono caduto in questi ultimi anni. Non sono ancora "abbastanza spersonalizzato". – Tuttavia so che cosa è stato fatto e *liquidato:* un *tratto* di penna è stato tirato su tutta la mia esistenza passata – questo è stato il senso degli ultimi anni. Certo, appunto con ciò questa mia esistenza passata si è rivelata per quel che è – una mera *promessa*»[42]. Evidentemente egli pensa sempre all'«opera sistematica fondamentale», in cui «ben ponderare filosoficamente temi unitari e soffermarmi a lungo e indisturbato su un problema, in lunghe concatenazioni concettuali», come aveva scritto a Wilhelm Vischer nel 1871 candidandosi alla cattedra di filosofia rimasta vacante. Ma era un'ambizione sbagliata e tuttavia indicativa di un senso profondo dell'insufficienza del suo «pensiero aperto» ovvero moralismo, e dell'aspirazione a una visione complessiva e autosufficiente che, questa sì, era del vero filosofo (e pur faceva capolino in lui).

Dall'autunno 1887 all'autunno 1888 Nietzsche legge Plutarco, *Ma religion* di Tolstoj, *I demòni* di Dostoevskij, i *Saggi* di Montaigne, le lettere dell'abate Galiani a Madame d'Épinay, il *Journal* dei fratelli Goncourt, *Les vrais créateurs de l'opéra francais, Perrin et Cambert*, di Arthur Pougin. Ascolta nuovamente la *Carmen*, anche *I pescatori di perle* (esce dopo il primo atto).

41. C. P. Janz, *Vita di Nietzsche*, trad. di Mario Carpitella, Laterza, Bari 1981, vol. II, p. 548.

42. SB 213.

Nei quaderni di questo periodo si trovano anche i nomi di Teichmüller, Reuter, poi vari Francesi: Sainte-Beuve, Sand, Flaubert, Mérimée, Stendhal, Baudelaire, Renan, Hugo.

Il 26 novembre, prima lettera di Georg Brandes: «È per me un *onore* essere conosciuto da Lei, e conosciuto in modo tale che Ella abbia pensato di conquistarmi come Suo lettore. Nei Suoi libri sento il soffio di uno spirito nuovo e originale. Non capisco ancora pienamente ciò che leggo; non so sempre dove Ella vuole andare a parare. Ma molte cose concordano con i miei propri pensieri e simpatie, il disprezzo degli ideali ascetici e la profonda avversione alla mediocrità democratica, il Suo radicalismo aristocratico... Ella è uno dei pochi uomini con cui vorrei parlare». Questa lettera, Nietzsche l'aveva in qualche modo provocata, perché aveva mandato a Brandes *Al di là del bene e del male* e poi la *Genealogia della morale*. In seguito gli manda tutte le opere, anche il IV libro dello *Zarathustra*, che aveva fino allora tenuto segreto. Insomma stavolta gli era andata bene (con Burckhardt, per esempio, no). Perché ne scaturì un nutrito scambio epistolare che, insieme col fatto che Brandes tenesse conferenze su di lui all'università di Copenhagen, fu il più grande lenimento della sofferenza causatagli dalla mancanza di riconoscimento.

Un'altra grossa boccata di ossigeno l'ebbe dalla lettera che il suo vecchio amico Carl von Gersdorff gli scrisse il 30 novembre, in risposta all'invio della *Genealogia della morale*. Von Gersdorff lo ringrazia anche di *Al di là del bene e del male* e dice a Nietzsche parole di apprezzamento e di amicizia che a Nietzsche scendono nel profondo del cuore. Anche perché appianano un vecchio dissapore.

Interessante ciò che Nietzsche scrive in una lettera a Carl Fuchs il 14 dicembre: «In Germania ci si lamenta a tutto spiano delle mie "eccentricità". Ma poiché non si sa dov'è il mio centro, difficilmente si saprà la verità su dove e quando sono stato finora "eccentrico"»[43]. Nel numero di Capodanno del *Bund* (un giornale svizzero), Carl Spitteler, autore del *Prometeo e Epimeteo* da cui secondo alcuni lo *Zarathustra* sarebbe stato influenzato, recensisce le opere di Nietzsche. Nietzsche gli riprovera di... averle dette grosse sul suo conto. Ma i rapporti non si guastano. Anzi, egli interviene presso l'editore Credner per far pubblicare l'*Estetica* di Spitteler.

Su questi mesi invernali Nietzsche si esprime, in varie lettere, con soddisfazione. «Infine non voglio tacere che tutto quest'ultimo periodo è stato per me ricco di sintetiche intuizioni e illuminazioni; che il mio coraggio è di nuovo cresciuto, per fare l'"incredibile" e formulare fin nelle ultime conseguenze la sensibilità filosofica che mi contraddistingue», scrive a Gast il 6

43. SB 209.

gennaio[44]. E il 1° febbraio: «oh, com'è *istruttivo* vivere in uno stato estremo com'è il mio! Soltanto adesso capisco la *storia*, non ho avuto mai occhi più profondi come in questi ultimi mesi»[45]. Appena prima, una riflessione rivelatrice: «È subentrato in me uno stato di *vulnerabilità cronica* contro il quale io, quando sto bene, mi prendo una specie di rivincita, che non è una fra le cose più belle, cioè come un eccesso di *durezza*. Ne è testimone il mio ultimo scritto».

Il 13 febbraio, una testimonianza importante per la *Volontà di potenza*: «Ho approntato la prima stesura del mio "Saggio di una trasvalutazione": è stata, tutto sommato, una tortura, e anche non ho ancora affatto il coraggio necessario. Farò meglio fra dieci anni»[46]. Dunque della *Volontà di potenza* egli arrivò a fare una «prima stesura», e nello stesso tempo vi rinunciò – stando alla lettera – fino ai prossimi dieci anni. In pratica vi rinunciò. Anche se, nella lettera del 26 febbraio, dice a Gast: «Mi sono giurato di non prendere niente più sul serio per un certo tempo. Non per questo, però, lei deve credere che io abbia fatto di nuovo della "letteratura": quella stesura era *per me*; da ora in poi voglio, un inverno dopo l'altro, fare una tale stesura per me – il pensiero della "pubblicità" è in realtà escluso»[47].

Questa prima stesura consisteva in un complesso di 372 «pezzi», più appunti che aforismi, distribuiti in quattro libri contrassegnati da numeri romani. Non era un'«opera», ma come tale venne pubblicata, cioè come prima redazione della *Volontà di potenza*. Ma poi fu addirittura ritirata e sostituita, nel 1911, da una versione composta da 1067 pezzi tratti da ogni dove nel lascito di Nietzsche. Non tutti i 372 pezzi primitivi vi erano contenuti. In queste raccolte, comunque, non vi sono idee sostanzialmente nuove. Alla fine la *Volontà di potenza*, poi ribattezzata *Trasvalutazione* (prima era il sottotitolo), si ridusse all'*Anticristo*, solo libro dei quattro previsti. È dal materiale della *Volontà di potenza* che furono comunque tratti gli ultimi scritti di Nietzsche. Attingendo a questo materiale, Nietzsche aveva composto un manoscritto da cui aveva poi tratto ventiquattro paragrafi per l'*Anticristo*. Il resto formò il *Crepuscolo degli idoli*.

Per l'inverno Nizza e per l'estate Sils-Maria erano diventate le residenze fisse di Nietzsche. Ma per la primavera e l'autunno egli continuava a sperimentare. Alla fine di marzo, a Nizza cominciò a fare troppo caldo e la luce divenne troppo forte per i suoi occhi. E così il 2 aprile egli partì per Torino, che gli era stata consigliata da Peter Gast: per l'aria secca, per la sua silenziosità, per la sua estensione, che permetteva a Nietzsche di passeggiarvi al riparo

44. SB 226 sg.
45. SB 239 sg.
46. SB. 252.
47. SB 264.

dal sole, e anche per le biblioteche, i teatri ecc. Ma a Savona, dove doveva cambiare, Nietzsche sbagliò treno. Finì a Genova, mentre le valige continuavano per Torino. Ma una volta giunto a Torino, il 5 aprile, ne fu subito entusiasta. Seguiva in ciò l'esempio del «modello» Burckhardt? Questi aveva infatti provato per Torino, dodici anni prima, lo stesso entusiasmo. Fino a includere tra le cose belle della città gli occhi ridenti e fuggitivi di una donna («ho visto sotto i portici di Contrada del Po una giovane signora con occhi neri allegri e ridenti che non avevo mai visti prima»).

Nietzsche invita Gast a Torino, ma Gast rifiuta. L'amica Resa von Schirnhofer aveva invitato Nietzsche a trascorrere la primavera a Zurigo. Ma Nietzsche rifiuta a sua volta. Zurigo, dice, l'aveva ridotto in condizioni miserevoli. Starà, aggiunge, a Torino, «città superba», fino al 5 giugno, per poi trasferirsi a Sils. Ma scrivendo alla sorella il 31 marzo, adduce un altro motivo: «Sono anche un po' stufo degli Svizzeri: troppo squadrati e goffi, come pure delle loro città»[48]. Pensa addirittura che a Torino potrebbe tenere con sé la vecchia madre, e glielo scrive. Viene visitato dal prof. Pasquale d'Ercole, filosofo locale. Qualche eco suscitata dai suoi scritti lo mette di buonumore al punto che si ordina un nuovo vestito, presso un sarto che si dimostra subito molto italiano. Critica infatti ciò che Nietzsche ha addosso «nel modo più reciso» e si rifiuta di credere che siano cose fatte su misura («sarti così inetti non esistono»).

Il 5 giugno Nietzsche parte da Torino e il 6 arriva a Sils: da 250 metri circa sul livello del mare passa a 1800, e dal bel tempo a un tempo pessimo, che lo fa ammalare. Si lamenta con la madre e con Overbeck (quasi con le stesse parole, come gli capita spesso). La madre gli manda prosciutto, biscotti, cravatte e camicie, una bella tovaglia bianca ecc., che lo aiutano notevolmente. Lavora al *Caso Wagner*, il cui manoscritto è inviato all'editore il 17 luglio. L'editore lo respinge perché illeggibile e Nietzsche ne appronta uno nuovo, grazie ai pennini Soennecken, dalla punta rotonda invece che aguzza, e... ai prosciutti, come dice alla madre. Da Berlino l'amico Paul Deussen gli invia una somma di 2000 marchi, raccolta fra i suoi ammiratori, affinché egli possa coprire le spese di stampa. L'amica Meta von Salis gli manda a sua volta 1000 franchi per lo stesso scopo. Poi visita Nietzsche a Sils. Tra gli incontri di Sils, uno dei più importanti è quello col teologo Julius Kaftan, che conosce a fondo le opere di Nietzsche e ha grande rispetto per lui, ma rifiuta nettamente la sua filosofia come una tarda eco del positivismo. Il 7 settembre arriva all'editore Naumann il manoscritto dell'*Ozio di uno psicologo*, poi ribattezzato *Crepuscolo degli idoli*. Dal 21 settembre Nietzsche è di nuovo a Torino, con un tempo meraviglioso. Si rinnova l'en-

48. SB 282.

tusiasmo. Nietzsche e Gast lavorano insieme alla stampa del *Crepuscolo degli idoli*. Il 25 ottobre Gast scrive di aver festeggiato la fine della stampa. Nietzsche riceve le prime copie il 25 novembre. Ne manda subito una a Burckhardt, accompagnandola con le solite parole di estrema devozione, nella speranza di una risposta piena, aperta, generosa, che non riceverà mai.

CREPUSCOLO DEGLI IDOLI[1]
OVVERO
COME SI FILOSOFA COL MARTELLO

1. A quanto detto sul titolo nella prima parte del saggio introduttivo aggiungiamo che esso ha la sua lontana origine in un titolo di sette anni prima: *L'ozio di Zarathustra*. Questo titolo si trova in un taccuino dove è seguito, poche pagine dopo, dalla sentenza: «L'ozio di Zarathustra è l'inizio di tutti i vizi», che ha dato evidentemente origine alla prima delle «Sentenze e frecce». Il titolo definitivo fu adottato il 27 settembre 1888, come «un'altra cattiveria contro Wagner» (autore, si ricorda, – del *Crepuscolo degli dèi*), e ha la sua origine prossima nei due titoli seguenti: «Martello degli idoli. / Ozio di uno psicologo», poi: «Martello degli idoli. / Ovvero: / Come uno psicologo pone questioni».

Götzen-Dämmerung

oder

Wie man mit dem Hammer philosophirt.

Von

Friedrich Nietzsche.

LEIPZIG.
Verlag von C. G. Naumann.
1889.

Frontespizio della prima edizione di *Crepuscolo degli idoli*
(Lipsia, C. G. Naumann, 1889).

PREFAZIONE

Mantenere la propria gaiezza nel bel mezzo di qualcosa di fosco e oltremodo carico di responsabilità, non è piccolo artificio; e tuttavia, che c'è di più necessario della gaiezza? Nessuna cosa riesce, se non vi prende parte la baldanza. Solo l'eccesso di forza è la prova della forza. – Una *trasvalutazione di tutti i valori*, questo interrogativo così nero, così enorme che getta ombre su colui che lo formula – il destino di una tale missione costringe ogni momento a camminare nel sole, a scuotersi di dosso una serietà pesante, fattasi troppo pesante. Ogni mezzo è buono per ciò, ogni «caso» è un caso fortunato. Soprattutto la *guerra*. La guerra è stata sempre la grande accortezza di tutti gli spiriti troppo interiorizzati, divenuti troppo profondi; nello stesso ferimento c'è ancora potere terapeutico. Un detto, di cui tengo celata l'origine alla curiosità erudita, è stato a lungo la mia divisa:

increscunt animi, virescit volnere virtus[2].

Un'altra guarigione, in certi casi da me ancor più desiderata, è *auscultare gli idoli*... Ci sono nel mondo più idoli che realtà: è questo il *mio* «malocchio» per questo mondo, è questo anche il mio «*malorecchio*»... Fare qui per una volta domande col *martello* e, forse, sentire come risposta quel famoso suono cavo che parla dalle viscere enfiate – che delizia per uno che ha ancora delle orecchie dietro le orecchie – per me vecchio psicologo e acchiapparatti, di fronte al quale proprio ciò che vorrebbe starsene zitto *è costretto a parlare ad alta voce*...

2. «Gli animi si rafforzano, la ferita moltiplica il coraggio». Furio Anziate, autore di *Furiana*, opera perduta salvo questo verso citato da Aulo Gellio, 18, 11, 4.

Anche questo scritto – il titolo lo dice chiaro – è soprattutto una ricreazione, una macchia di sole, una scappatella nell'ozio di uno psicologo. Forse anche una nuova guerra? E vengono auscultati nuovi idoli?... Questo scrittarello è una *grande dichiarazione di guerra*; e per quanto riguarda l'auscultare idoli, questa volta non sono idoli dell'epoca, ma idoli *eterni*, quelli che qui si toccano col martello come con un diapason, – non esistono altri idoli più vecchi, più convinti, più gonfiati... E anche più cavi... Ciò non impedisce che siano i *più creduti*; e anche si dice, specialmente nel caso più nobile, che non sono affatto idoli...

Torino, 30 settembre 1888
nel giorno del compimento del primo libro della *Trasvalutazione di tutti i valori*

Friedrich Nietzsche

SENTENZE E FRECCE

1

L'ozio è il principio di ogni psicologia. Ma come, sarebbe la psicologia – un vizio?

2

Anche il più coraggioso tra noi ha solo raramente il coraggio di ciò che veramente *sa*...

3

Per vivere da solo, uno dev'essere un animale o un dio – dice Aristotele[3]. Manca il terzo caso: uno dev'essere tutt'e due le cose – *filosofo*...

4

«Ogni verità è semplice»[4]. – Non è questa una doppia menzogna?

5

Io voglio, una volta per tutte, *non* sapere molte cose. La saggezza traccia confini anche alla conoscenza.

3. ARISTOTELE, *Politica*, 1253a 29.

4. Cfr. Schopenhauer: «Simplex sigillum veri» (la semplicità è il sigillo della verità), uno dei suoi motti preferiti.

6

Nella propria natura selvaggia ci si riposa nel modo migliore della propria snaturatezza, della propria spiritualità...

7

Ma come, l'uomo è solo uno sbaglio di Dio? O Dio solo uno sbaglio dell'uomo?

8

Dalla scuola di guerra della vita. – Ciò che non mi ammazza mi rafforza[5].

9

Aiuta te stesso. Poi anche ogni altro ti aiuterà. Principio dell'amore del prossimo.

10

Che non si commettano viltà contro le proprie azioni! Che dopo non le si pianti in asso! – Il rimorso è indecoroso.

11

Può un *asino* essere tragico? – Schiantarsi sotto un carico che non si può né portare né scaraventare a terra?... Il caso del filosofo[6].

12

Se si ha il proprio «*perché?*» della vita, ci si concilia quasi con ogni «*come?*» – L'uomo non aspira alla felicità; soltanto l'Inglese aspira ad essa.

5. Cfr. Eh, «Perché sono così saggio», § 2.
6. Prima Nietzsche aveva scritto: «di Carlyle».

13

L'uomo ha creato la donna – da che cosa mai? Da una costola del suo Dio – del suo «ideale»...[7]

14

Cosa? Tu cerchi? Vorresti decuplicarti, centuplicarti? Cerchi seguaci? – Cerca gli *zeri!*[8]

15

Gli uomini postumi – io per esempio – vengono capiti peggio dei contemporanei, ma *ascoltati* meglio. Più precisamente: noi non veniamo mai capiti – *di qui* la nostra autorità...

16

Tra donne. – «La verità? Oh, Lei non conosce la verità!
Non è essa un attentato a tutti i nostri pudori?».

17

È un artista di quelli che io amo, modesto nei suoi bisogni. Vuole in realtà solo due cose, il suo pane e la sua arte, – panem et *Circen*...

18

Chi non sa mettere nelle cose la sua volontà, vi mette dentro almeno un *senso*. Ciò significa che crede che vi sia già dentro una volontà (principio della «fede»).

19

Ma come, avete eletto la virtù e il petto in fuori e nello stesso

7. Nietzsche aveva annotato come inizio di questa sentenza: «La donna, l'"eterno femminino": un valore puramente immaginario». Dal *Journal des Goncourt*, Paris 1887 (BN), vol. I, p. 283, Nietzsche aveva anche ripreso la frase di Gavarni: «L'uomo ha fatto la donna a forza di offrirle tutte le sue poesie». Cfr. FP 11[296] novembre 1887-marzo 1888.

8. FP 11[296] novembre 1887-marzo 1888: «Cercano uno *zero* per decuplicare il loro valore». Dal *Journal des Goncourt*, cit., p. 387.

tempo sbirciate i vantaggi dei senza scrupoli? – Ma con la virtù si *rinuncia* ai «vantaggi»... (sulla porta di casa di un antisemita).

20

La donna perfetta si macchia di letteratura così come commette un peccatuccio: per provare, di sfuggita, guardandosi intorno per vedere se qualcuno la osserva e *che* qualcuno la osservi...

21

Mettersi sempre in situazioni in cui non è dato avere virtù posticce, in cui invece, come il funambolo sulla corda, o si cade o si sta – o si viene via...

22

«Gli uomini malvagi non hanno canzoni». – Com'è che i Russi hanno canzoni?[9]

23

«Spirito tedesco»: da diciotto anni[10] una *contradictio in adjecto.*

24

A cercare le origini si diventa granchi. Lo storico guarda all'indietro; alla fine *crede* anche all'indietro.

25

La contentezza protegge finanche contro il raffreddore. Si è mai raffreddata una donna che si sapeva ben vestita? – Faccio il caso che fosse poco vestita.

9. Proverbio derivato dalla poesia *Die Gesänge* (I canti) di J.G. Seume (1763-1810).
10. Cioè dalla fondazione del *Reich* nel 1870.

26

Diffido di tutti i sistematici e li scanso. La volontà di sistema è una mancanza di probità.

27

Si considera profonda la donna – perché? Perché con lei non si arriva mai a toccare il fondo. La donna poi non è neanche un'acqua bassa[11].

28

Se la donna ha virtù virili, allora bisogna scapparsene via; e se non ha virtù virili, se ne scappa via lei.

29

«Quanto aveva prima la coscienza da mordere? Quali denti buoni aveva? – E oggi? Che cosa le manca? -» Domanda di un dentista.

30

Raramente si commette una sola avventatezza. Nella prima avventatezza si fa sempre troppo. Proprio perciò se ne commette di solito anche una seconda – e ormai si fa troppo poco...

31

Il verme calpestato si torce. In ciò è bravo. Restringe così la probabilità di essere nuovamente calpestato. Nel linguaggio della morale: *umiltà.*

32

C'è un odio della menzogna e della simulazione per un suscetti-

11. Gavarni nel *Journal des Goncourt*, cit., p. 325: «*Une femme, mais c'est impénétrable, non pas parce que c'est profond, mais parce que c'est creux!*».

bile concetto dell'onore; c'è anche un odio di esse per vigliaccheria, in quanto la menzogna è *vietata* da un comandamento divino. Troppo vile per mentire...

33

Quanto poco ci vuole per la felicità! Il suono di una cornamusa. – Senza musica la vita sarebbe un errore[12]. Il Tedesco immagina che Dio stesso canti canzoni[13].

34

On ne peut penser et écrire qu'assis (G. Flaubert)[14]. – Con ciò ti tengo, nichilista! Proprio il sedere di pietra è il *peccato* contro lo spirito santo. Soltanto i pensieri *nati camminando* hanno valore.

35

Ci sono casi in cui siamo come i cavalli, noi psicologi, e ci imbizzarriamo. Vediamo oscillare davanti a noi la nostra stessa ombra in su e in giù. Lo psicologo deve stornare lo sguardo da *sé* per vedere.

36

Se noi immoralisti rechiamo *pregiudizio* alla virtù? – Non più che gli anarchici ai prìncipi. Soltanto dopo che si è loro sparato, questi siedono di nuovo saldamente sul loro trono. Morale: *bisogna sparare alla morale.*

37

Tu corri *innanzi*? – Lo fai come pastore? O come eccezione? Un terzo caso sarebbe il fuggiasco... *Primo* caso di coscienza.

12. Questa stessa frase è contenuta nella lettera di Nietzsche a Gast del 15 gennaio 1888.

13. Gast fece osservare a Nietzsche che «Dio», nella poesia popolare *Des Deutschen Vaterland* (La patria del Tedesco) di Ernst Moritz Arndt (1769-1860), a cui la frase di Nietzsche fa riferimento, è dativo (in tedesco si può intendere formalmente sia come dativo sia come nominativo). Ma Nietzsche gli risponde che solo il nominativo giustifica l'esistenza di tutto il passo.

14. Citazione dalla prefazione di Guy de Maupassant alle *Lettres de Gustave Flaubert à George Sand*, Paris 1884, p. III (BN).

38

Sei un uomo autentico o soltanto un commediante? Un rappresentante? O il rappresentato stesso? – Alla fine non sei altro che l'imitazione di un commediante... *Secondo* caso di coscienza.

39

Parla il deluso. – Ho cercato grandi uomini e ho trovato sempre e solo le *scimmie* del loro ideale.

40

Sei uno che sta a guardare? O che pone mano? – O che storna lo sguardo, che si mette in disparte?... *Terzo* caso di coscienza.

41

Vuoi andare insieme con gli altri? O andare davanti? O andare per conto tuo?... Bisogna sapere *che cosa* si vuole e *che* si vuole. *Quarto* caso di coscienza.

42

Erano per me scalini, sono salito passando su di essi, – per ciò me ne son dovuto allontanare. Ma essi credevano che io volessi fermarmi su di loro per sempre...

43

Che importanza ha che *io* abbia ragione? Io *ho* troppo ragione. – E oggi chi ride meglio ride anche ultimo.

44

Formula della mia felicità: un Sì, un No, una linea retta, una *meta*...[15]

15. Così termina anche il primo paragrafo di AC.

IL PROBLEMA DI SOCRATE

1

Sulla vita, in tutti i tempi, i più saggi hanno dato lo stesso giudizio: *non vale niente*... Sempre e dappertutto si è sentito sulla loro bocca lo stesso accento – un accento pieno di dubbio, pieno di malinconia, pieno di stanchezza di vivere, pieno di resistenza contro la vita. Socrate stesso disse, in punto di morte: «vivere – ciò vuol dire essere lungamente malati. Devo un gallo al salvatore Asclepio»[16]. Socrate stesso ne aveva abbastanza. – Che cosa *dimostra* ciò? A che cosa *rimanda* ciò? – Una volta si sarebbe detto (– oh, lo si è detto e abbastanza forte e dai nostri pessimisti per primi!): «Qui ci dev'essere in ogni caso qualcosa di vero! Il *consensus sapientium* è la prova della verità». – Parleremo oggi ancora così? *Possiamo* farlo? «Qui ci dev'essere in ogni caso qualcosa di *malato*» – è la risposta che diamo *noi*. Questi saggissimi di tutti i tempi[17], bisognerebbe anzitutto osservarli da vicino! Erano forse tutti quanti non più saldi sulle gambe? Erano stramaturi? vacillanti? *décadents*? Comparirebbe forse la saggezza sulla terra come un corvo, che un piccolo odore di carogna manda in visibilio?...

2

In me stesso questa irriverenza, di pensare che i grandi saggi siano *tipi della decadenza*, è sorta per la prima volta proprio in un caso in cui le si contrappone nel modo più forte il pregiudizio dotto e indotto. Io ho riconosciuto Socrate e Platone come sintomi di

16. PLATONE, *Fedone*, 118a.
17. Riferimento al *Kophtisches Lied* (Canzone cofta) di Goethe, citata anche in MA 110.

decadenza, come strumenti della dissoluzione greca, come pseudogreci, come antigreci (*Nascita della tragedia*, 1872). Il suddetto *consensus sapientium* – l'ho capito sempre meglio – non dimostra minimamente che avessero ragione su ciò su cui concordavano; dimostra piuttosto che essi stessi, questi saggissimi, concordavano in qualche cosa *fisiologicamente*, per assumere – per *dover* assumere – allo stesso modo un atteggiamento negativo verso la vita. Giudizi, giudizi di valore sulla vita, pro o contro, in definitiva non possono essere mai veri: hanno valore solo come sintomi, vengono in considerazione solo come sintomi, – in sé tali giudizi sono sciocchezze. Occorre assolutamente allungare le dita e cercare di afferrare questa stupefacente finezza: il *valore della vita non può essere fatto oggetto di apprezzamento*. Non da un essere vivente, perché un tal essere è parte, anzi addirittura oggetto della causa, e non giudice; e neanche da un morto, per altra ragione. – Da parte di un filosofo, vedere un problema nel *valore* della vita rimane, in tal modo, un'obiezione a lui medesimo, un punto interrogativo sulla sua saggezza, una mancanza di saggezza. – Ma come, tutti questi grandi saggi – non sarebbero stati semplicemente *décadents*, non sarebbero stati nemmeno saggi? – Ma ritorno al problema di Socrate.

3

Per la sua origine, Socrate apparteneva al popolo più basso; Socrate era plebe. Si sa, anzi lo si vede ancora, quant'era brutto. Ma la bruttezza, in sé un'obiezione, è fra i Greci quasi una confutazione. Ma poi: era Socrate veramente un Greco? La bruttezza è piuttosto spesso espressione di uno sviluppo incrociato, di uno sviluppo *ostacolato* da un incrocio.

In altri casi essa appare come *involuzione*. Gli antropologi tra i criminologi ci dicono che il delinquente tipico è brutto: *monstrum in fronte, monstrum in animo*. Ma il delinquente è un *décadent*. Era Socrate un delinquente tipico? Perlomeno ciò non sarebbe contraddetto da quel famoso giudizio fisiognomico, che suonò tanto scandaloso agli amici di Socrate. Uno straniero che s'intendeva di fisionomie, disse in faccia a Socrate, quando venne ad Atene, che *era* un mostro, – che albergava in sé tutti i peggiori vizi e brame. E Socrate si limitò a rispondere: «Lei mi conosce bene, signore!».

4

Della *décadence* in Socrate parla non solo la confessata dissolutezza e anarchia degli istinti: in tal senso appunto parla anche la superfetazione della logica e quella *cattiveria da rachitico* che lo contraddistingue. Non dimentichiamo neanche quelle allucinazioni acustiche che sono state interpretate in registro religioso come «il demone di Socrate»[18]. Tutto è esagerato, *buffo*, caricatura in lui, tutto è nello stesso tempo nascosto, pieno di secondi fini, sotterraneo. – Cerco di capire da quale idiosincrasia provenga quella equiparazione socratica: ragione = virtù = felicità; l'equiparazione più bizzarra che ci sia e che in particolare ha contro di sé tutti gli istinti dell'Elleno più antico.

5

Con Socrate il gusto greco si rovescia a favore della dialettica: che cosa accade qui propriamente? Anzitutto, con ciò viene sconfitto un gusto *aristocratico*; con la dialettica viene su la plebe. Nella buona società, prima di Socrate, si rifiutavano le maniere dialettiche: erano considerate cattive maniere, compromettevano. Si metteva in guardia la gioventù contro di esse. Si diffidava inoltre di tutto questo modo di presentare i propri argomenti. Le cose oneste, come gli uomini onesti, non portano i loro argomenti così nella mano. Non è decoroso mostrare tutt'e cinque le dita. Ciò che si deve prima dimostrare non ha molto valore. Dovunque l'autorità fa ancora parte del buon costume, dove non si «fonda», ma si comanda, il dialettico è una specie di Hanswurst: si ride di lui, non lo si prende sul serio. – Socrate era l'Hanswurst che si *faceva prendere sul serio*. Che cosa accadde allora veramente?

6

Si sceglie la dialettica solo quando non si ha nessun altro mezzo. Si sa che con essa si suscita diffidenza, che essa non persuade molto. Niente si può cancellare più facilmente degli effetti dei dialettici: lo

18. PLATONE, *Apologia*, 31d.

dimostra l'esperienza di ogni assemblea in cui si fanno discorsi. La dialettica può essere solo un'*estrema risorsa* nelle mani di coloro che non hanno più nessun'arma. Bisogna *strappare* il proprio diritto *con la forza*; altrimenti non se ne farà uso. Perciò gli Ebrei erano dialettici; la volpe Reinecke[19] lo era. Ma come, lo era anche Socrate?

7

– È l'ironia di Socrate un'espressione di rivolta? Di risentimento plebeo? Gode egli, come oppresso, della sua propria ferocia nelle coltellate del sillogismo? Si *vendica* dei nobili che affascina? – Si ha in mano, come dialettici, uno strumento spietato; con esso si può fare il tiranno; vincendo si fa fare all'altro una brutta figura. Il dialettico lascia all'avversario l'onere di provare di non essere un idiota: lo rende furioso, lo rende insieme inerme. Il dialettico *depotenzia* l'intelletto del suo avversario. – Ma come, la dialettica è in Socrate solo una forma di *vendetta*?

8

Ho fatto capire in che modo Socrate poteva respingere; ma rimane tanto più da spiegare *in che modo* poteva affascinare. – Una ragione è che aveva scoperto una nuova specie di *agon*; che fu in ciò, per i circoli aristocratici di Atene, il primo maestro di scherma. Affascinava sollecitando l'istinto agonistico degli Elleni, – portò una variante nella lotta tra i giovani e gli adolescenti. Socrate era anche un grande *erotico*.

9

Ma Socrate capì molto di più. Vide che cosa c'era *dietro* i suoi nobili Ateniesi; comprese che il *suo* caso, il caso della sua idiosincrasia già non era più un caso eccezionale. La stessa specie di degenerazione si preparava silenziosamente dappertutto: la vecchia Atene volgeva alla fine. – E Socrate capì che tutti quanti avevano *bisogno* di lui, – del suo rimedio, della sua cura, della sua personale abilità di

19. Protagonista di un racconto popolare tedesco e di un famoso poemetto di Goethe.

autoconservazione... Dappertutto v'era anarchia degli istinti; dappertutto si era solo a cinque passi dall'eccesso: il *monstrum in animo* era il pericolo generale. «Gli istinti vogliono farla da tiranni; bisogna trovare un *controtiranno* che sia più forte»... Quando quel fisiognomico ebbe rivelato a Socrate chi egli fosse, un covo di tutte le peggiori brame, il grande ironista fece sentire ancora una parola, che ci dà la chiave per intenderlo. «Questo è vero», disse, «ma io sono diventato signore di tutte». Ma *come* divenne Socrate signore di *sé*? – Il suo caso era in fondo solo il caso estremo, solo il caso che saltava più agli occhi di quella che cominciava allora a diventare la preoccupazione generale: che nessuno fosse più signore di sé; che gli istinti si rivoltassero l'uno *contro* l'altro. Egli affascinava come questo caso estremo – la sua bruttezza, che faceva spavento, lo rendeva chiaro a ogni occhio; affascinava, come ben s'intende, ancor più fortemente come risposta, come soluzione, come parvenza di *cura* del caso stesso.

10

Quando si ha bisogno di fare della *ragione* un tiranno, come fece Socrate, non dev'essere piccolo il pericolo che anche qualcos'altro faccia il tiranno. La razionalità fu allora divinata come *salvatrice*, né Socrate né i suoi «malati» erano liberi di essere razionali, – ciò era *de rigueur*, era il loro rimedio *estremo*. Il fanatismo con cui tutta la riflessione greca si getta sulla razionalità rivela uno stato di necessità; si era in pericolo, c'era solo una scelta: o perire o – essere *assurdamente razionali*... Il moralismo dei filosofi greci da Platone in poi è patologicamente condizionato; così anche il loro apprezzamento della dialettica. Ragione = virtù = felicità significa soltanto: si deve imitare Socrate e stabilire in permanenza una *luce solare* contro le oscure bramosie – la luce solare della ragione. Si dev'essere a ogni costo accorti, chiari e distinti; ogni cedimento agli istinti, all'inconscio trascina *in basso*...

11

Ho fatto capire in che modo Socrate affascinava: sembrava un medico, un salvatore. È necessario mostrare anche l'errore che si annidava nella sua fede nella «razionalità a ogni costo»? – I filosofi e moralisti ingannano se stessi se pensano di uscire dalla *décadence* per

il semplice fatto di farle guerra. L'uscirne non è in loro potere; quello che essi scelgono come rimedio, come salvezza, è esso stesso solo un'altra espressione della *décadence* – essi ne *mutano* l'espressione, non la eliminano. Socrate fu un malinteso; *tutta la morale del perfezionamento, anche quella cristiana, fu un malinteso...* La più cruda luce del giorno, la razionalità a ogni costo, la vita chiara, fredda, prudente, cosciente, senza istinti, in opposizione agli istinti, era essa stessa solo una malattia, un'altra malattia – e in nessun modo un ritorno alla «virtù», alla «salute», alla felicità... *Dover* combattere gli istinti – questa è la formula della *décadence*; finché la vita *è in ascesa*, la felicità è uguale all'istinto.

12

Comprese anche ciò, questo scaltrissimo fra tutti gli ingannatori di sé? Finì egli per dirsi ciò, nella *saggezza* del suo coraggio di fronte alla morte?... Socrate *volle* morire; – non Atene, *egli* si diede la coppa di veleno, costrinse Atene a dargli la coppa di veleno... «Socrate non è un medico», mormorò a se stesso; «qui solo la morte è medico... Socrate stesso fu solo lungamente malato...»[20].

20. Ved. nota 16.

LA «RAGIONE» NELLA FILOSOFIA[21]

1

Voi mi chiedete che cosa mai sia idiosincrasia nei filosofi?... Per esempio la loro mancanza di senso storico, il loro odio per l'idea stessa del divenire, il loro egizianesimo. Credono di fare *onore* a una cosa destoricizzandola, *sub specie aeterni* – mummificandola. Tutto ciò che i filosofi hanno maneggiato per millenni sono stati concetti mummificati; niente di reale è uscito vivo dalle loro mani. Uccidono, impagliano, questi signori idolatri, quando adorano – diventano un pericolo mortale per tutto, quando adorano. La morte, il trasmutamento, la vecchiaia non meno della generazione e della crescita, sono per loro obiezioni – addirittura confutazioni. Ciò che è, non *diviene*; ciò che diviene, non *è*... Ora, essi tutti credono, finanche con disperazione, all'essere. Non potendo però farlo proprio, cercano le ragioni per cui ne vengono defraudati. «Dev'esserci un'illusione, un inganno per cui non possiamo percepire l'essente; dove si cela l'ingannatore?» – «Lo teniamo», gridano poi beati, «è la sensibilità! Questi sensi, *che anche per altro verso sono tanto immorali*, ci ingannano sul mondo *vero*. Morale: liberarsi dall'inganno dei sensi, dal divenire, dalla storia, dalla menzogna, – la storia non è altro che fede nei sensi, fede nella menzogna. Morale: dire no a tutto quanto conferisce credibilità ai sensi, a tutto il resto dell'umanità: è tutto "popolo". Essere filosofi, essere mummie, presentare il monotono-teismo con una mimica da becchini! – E soprattutto finiamola col *corpo*, questa miserevole *idée fixe* dei sensi! affetto da tutti gli errori della logica che vi sono, confutato,

21. Titolo precedente: «Filosofia come idiosincrasia».

addirittura impossibile, sebbene sia abbastanza sfacciato da atteggiarsi a cosa reale!»...

2

Metto da parte, con grande rispetto, il nome di *Eraclito*. Mentre il popolo degli altri filosofi rigettava la testimonianza dei sensi, poiché mostravano molteplicità e mutamento, egli rigettava la loro testimonianza, poiché essi mostravano le cose come se avessero durata e unità. Anche Eraclito faceva torto ai sensi. I sensi non mentono né alla maniera che credevano gli eleati né al modo che credeva lui – non mentono affatto. Quel che noi *facciamo* della loro testimonianza, solo ciò introduce la menzogna, per esempio la menzogna dell'unità, la menzogna della cosalità, della sostanza, della durata... La «ragione» è la causa per cui falsifichiamo la testimonianza dei sensi. In quanto mostrano il divenire, il trapassare, il mutamento, i sensi non mentono... Ma Eraclito avrà eternamente ragione di affermare che l'essere è una vuota finzione. Il mondo «apparente» è l'unico mondo; il «mondo vero» è solo *un'aggiunta menzognera*...

3

E quali raffinati strumenti di osservazione non abbiamo nei nostri sensi! Questo naso, per esempio, del quale nessun filosofo ancora ha parlato con rispetto e gratitudine, è addirittura, talvolta, lo strumento più delicato di cui disponiamo: è capace di rilevare anche differenze di movimento minime, che lo stesso spettroscopio non rileva. Noi oggi possediamo scienza esattamente nella misura in cui ci siamo risolti ad *accettare* la testimonianza dei sensi – abbiamo imparato a renderli più aguzzi, più armati, a pensarli fino in fondo. Il resto è aborto e non-ancora-scienza: voglio dire metafisica, teologia, psicologia, gnoseologia. *Oppure* scienza formale, teoria dei segni: come la logica e quella logica applicata che è la matematica. In esse la realtà non compare affatto, neanche come problema; non più della questione: quale valore abbia in genere una tale convenzione segnica quale è la logica.

4

L'*altra* idiosincrasia dei filosofi non è meno pericolosa: consiste nello scambiare ciò che è il primo con ciò che è l'ultimo. Essi pongono all'inizio, *come* inizio, ciò che viene alla fine – purtroppo! giacché non dovrebbe venire affatto! – i «concetti supremi», vale a dire i più generici, i più vuoti, l'ultimo fumo della realtà svaporante. È questa, di nuovo, soltanto l'espressione del loro modo di venerare: il superiore non *può* svilupparsi dall'inferiore, non *può* anzi essersi sviluppato... Morale: tutto ciò che è di prim'ordine dev'essere *causa sui*. L'origine da qualcosa d'altro è considerata un'obiezione, una contestazione di valore. Tutti i valori più alti sono di prim'ordine, tutti i concetti più alti, l'essere, l'assoluto, il bene, il vero, il perfetto – tutto ciò non può essere divenuto, *deve* per conseguenza essere *causa sui*. Ma tutte queste cose non possono neanche essere eterogenee, non possono essere in contraddizione tra loro... In tal modo essi hanno il loro stupefacente concetto di «Dio»... La cosa ultima, più sottile, più vuota viene posta come la prima, come causa in sé, come *ens realissimum*... Oh, quanto l'umanità ha dovuto prendere sul serio le paturnie cerebrali di questi tessitori di ragnatele malati! – E l'ha pagato caro!...

5

Stabiliamo infine, per contro, in che modo diverso *noi* (dico noi per cortesia...) affrontiamo il problema dell'errore e dell'apparenza. Una volta si prendeva la trasformazione, il trasmutamento, il divenire in genere come prova dell'apparenza, come segno che ci doveva essere qualcosa che ci induceva in errore. Oggi viceversa ci vediamo, esattamente nella misura in cui il pregiudizio della ragione ci costringe a postulare unità, identità, durata, sostanza, causa, cosalità, essere, in un certo modo irretiti nell'errore, *necessitati* all'errore; sebbene siamo sicuri, in base a una rigorosa verifica condotta presso noi stessi, *che* l'errore sta qui. Accade con ciò non diversamente che con i movimenti delle grandi costellazioni: per essi l'errore ha il costante patrocinio del nostro occhio, e qui invece quello del nostro *linguaggio*. Il linguaggio appartiene, per la sua origine, all'epoca della forma di psicologia più rudimentale; noi entriamo in una forma di grossolano feticismo, se portiamo alla nostra

coscienza i presupposti fondamentali della metafisica del linguaggio, in tedesco: della *ragione*. *Quello* vede dappertutto uomini che fanno e un fare: crede alla volontà come causa in generale; crede all'«Io», all'Io come essere, all'Io come sostanza e *proietta* la fede nell'Io-sostanza su tutte le cose – è così che *crea* il concetto di «cosa»... L'essere viene introdotto, *posto sotto* a ogni cosa come causa; è dal concetto dell'«Io» che segue, come derivato, il concetto dell'«essere»... All'inizio sta la grande sciagura, l'errore consistente nel pensare che la volontà sia qualcosa che *agisce*, – che la volontà sia una *facoltà*... Oggi sappiamo che essa è soltanto una parola... Molto più tardi, in un mondo mille volte più illuminato, giunse con sorpresa alla coscienza dei filosofi la *sicurezza*, la *certezza* soggettiva nel maneggio delle categorie della ragione: essi conclusero che queste non potevano avere origine dall'empiria – anzi che tutta l'empiria era in contraddizione con esse. *Ma da dove vengono allora?* – E in India come in Grecia si commise lo stesso errore: «dobbiamo essere già stati di casa almeno una volta in un mondo superiore (– invece che *in uno di gran lunga inferiore*, che sarebbe stata la verità!), dobbiamo essere stati divini, *poiché* abbiamo la ragione!»... In realtà, niente ha avuto finora una forza di persuasione più ingenua dell'errore dell'essere, quale fu formulato per esempio dagli eleati; esso ha infatti per sé ogni parola, ha per sé ogni frase che pronunciamo! – Anche gli avversari degli eleati soggiacquero ancora alla seduzione del loro concetto dell'essere, tra gli altri Democrito, quando inventò il suo *atomo*... La «ragione» nel linguaggio: oh, quale vecchia megera ingannatrice! Ho paura che non ci libereremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica...

6

Mi si sarà grati se condenserò in quattro tesi una concezione così essenziale, così nuova: in tal modo faciliterò la comprensione, in tal modo sfiderò chiunque a contraddirmi.

Prima proposizione. Le ragioni in base alle quali «questo» mondo è stato definito apparente ne fondano invece la realtà, – un'altra realtà è assolutamente indimostrabile.

Seconda proposizione. Le caratteristiche che sono state attribuite al «vero essere» delle cose sono le caratteristiche del non-essere, del *nulla*, – si è edificato il «mondo vero» in base alla sua contraddittò-

rietà col mondo reale; di fatto è un mondo apparente, in quanto è un'illusione *ottico-morale*.

Terza proposizione. Favoleggiare di un mondo «altro» da questo non ha alcun senso, qualora non prevalga in noi un istinto di denigrazione, svilimento, diffidenza verso la vita; in quest'ultimo caso ci *vendichiamo* della vita con la fantasmagoria di un'«altra» vita, di una vita «migliore».

Quarta proposizione. Dividere il mondo in uno «vero» e in uno «apparente», sia alla maniera del cristianesimo sia alla maniera di Kant (un cristiano insidioso in ultima analisi) è solo una suggestione della *décadence*, – un sintomo di vita *declinante*... Che l'artista tenga l'apparenza in maggior pregio della realtà, non è un'obiezione a questa proposizione. Giacché «l'apparenza» significa qui la realtà *ancora una volta*, solo nell'ambito di una scelta, di un rafforzamento, di una correzione... L'artista tragico *non* è un pessimista, – dice precisamente *sì* anche a tutto ciò che è problematico e spaventoso, è *dionisiaco*...

COME IL «MONDO VERO» FINÌ COL DIVENTARE UNA FAVOLA. STORIA DI UN ERRORE

1. Il mondo vero attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso – egli vive in esso, *egli è esso.*

(La forma più antica dell'idea, relativamente intelligente, semplice, convincente. Trascrizione della tesi «Io, Platone, *sono* la verità»).

2. Il mondo vero, inattingibile per il momento, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso («al peccatore che fa penitenza»).

(Progresso dell'idea: essa si fa più sottile, più capziosa, più inafferrabile – *si fa donna*, si fa cristiana...).

3. Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo.

(In fondo l'antico sole, ma attraverso nebbia e scetticismo; l'idea sublimata, divenuta pallida, nordica, königsberghese).

4. Il mondo vero – inattingibile? Comunque non attinto. E in quanto non attinto anche *ignoto.* Per conseguenza anche non consolante, non redimente, non obbligante: a che potrebbe obbligarci qualcosa di sconosciuto?...

(Mattino grigio. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo).

5. Il «mondo vero» – un'idea che non serve più a niente, neanche più obbligante – un'idea divenuta inutile, superflua, *per conseguenza* un'idea confutata: eliminiamola!

(Giorno chiaro; colazione; ritorno del *bon sens* e della gaiezza; Platone rosso di vergogna; chiasso indiavolato di tutti gli spiriti liberi).

6. Il mondo vero l'abbiamo eliminato. Quale mondo è rimasto?

Forse quello apparente?... Ma no! *Con il mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*

(Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine dell'errore più lungo; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA).

MORALE COME CONTRONATURA

1

Per tutte le passioni c'è un tempo in cui esse sono soltanto funeste, in cui traggono giù le loro vittime col peso della stupidità – e un tempo posteriore, di molto posteriore, in cui si sposano con lo spirito, si «spiritualizzano». Una volta, a causa della stupidità che è nella passione, si faceva la guerra alla passione stessa: si congiurava per il suo annientamento, – tutti i vecchi mostri morali sono unanimi nel dichiarare: «*il faut tuer les passions*». La formula più famosa in questo senso si trova nel Nuovo Testamento, in quel Sermone della montagna in cui, sia detto incidentalmente, le cose non vengono affatto guardate *dall'alto*. Vi si dice, per esempio, con applicazione alla sensualità: «se il tuo occhio ti scandalizza, strappalo»[22]. Per fortuna nessun cristiano onora questo precetto. *Annientare* le passioni e i desideri solamente per evitare la loro stupidità e le conseguenze spiacevoli della loro stupidità, è cosa che ci appare oggi essa stessa una forma acuta di stupidità. Non ammiriamo più i dentisti che *strappano* i denti per evitare che facciano male... Si sarà d'altra parte abbastanza equi da ammettere che, sul terreno su cui è cresciuto il cristianesimo, il concetto di «*spiritualizzazione*» della passione non si potesse concepire affatto. La Chiesa primitiva lottava anzi, come si sa, *contro* gli «intelligenti» e a favore dei «poveri di spirito»[23]; come ci si potrebbe aspettare da essa una guerra intelligente contro la passione? – La Chiesa combatte la passione con l'estirpazione in ogni senso: la sua prassi, la sua «cura» è il *castratismo*. Essa non chiede mai: «come si spiritualizza, si abbellisce, si

22. *Matteo*, 5, 29.
23. *Matteo*, 5, 3.

divinizza un desiderio?» – in tutti i tempi ha posto l'accento della disciplina sullo sradicamento (della sensualità, dell'orgoglio, della sete di dominio, dell'avidità di possesso, della brama di vendetta). – Ma attaccare le passioni alle radici significa attaccare la vita alle radici: la prassi della Chiesa è *ostile alla vita*.

2

Lo stesso rimedio, castrazione, sradicamento, viene istintivamente scelto, nella lotta contro un desiderio, da coloro che sono troppo deboli di volontà, troppo degenerati per poter imporsi in esso una misura: da quelle nature che hanno bisogno della Trappa[24], parlando per metafora (e fuori di metafora), di una qualche dichiarazione di ostilità definitiva, di un *abisso* tra sé e una passione. Solo per i degenerati sono indispensabili i rimedi radicali; la debolezza della volontà o, detto più precisamente, l'incapacità di *non* reagire a uno stimolo, è essa stessa soltanto un'altra forma di degenerazione. Un'inimicizia radicale, un'inimicizia mortale per la sensualità rimane un sintomo preoccupante: è qualcosa che giustifica certe supposizioni sullo stato complessivo di qualcuno che sia in tal modo portato agli eccessi. – Questa inimicizia, questo odio raggiungono del resto l'acme solo quando tali nature non hanno più abbastanza solidità neanche per una cura radicale, per una rinuncia al loro «diavolo». Si consideri tutta la storia dei preti e dei filosofi, compresi gli artisti: le cose più velenose contro i sensi *non* sono state dette dagli impotenti e *nemmeno* dagli asceti, bensì dagli asceti impossibili, da coloro che avrebbero avuto bisogno di essere asceti...

3

La spiritualizzazione della sensualità si chiama *amore*. È un grande trionfo sul cristianesimo. Un altro trionfo è la nostra spiritualizzazione dell'*inimicizia*. Essa consiste nel comprendere in profondità il valore che sta nell'avere nemici, insomma nel fare e ragionare in modo inverso rispetto a come si faceva e si ragionava

24. Allusione a Shakespeare. Cfr. SE, § 3, dove si menziona Rancé, fondatore della Trappa.

prima. In tutti i tempi la Chiesa ha voluto l'annientamento dei suoi nemici; noi, noi immoralisti e anticristiani, vediamo invece il nostro vantaggio nel continuare a sussistere della Chiesa... Anche nel campo politico l'inimicizia si è fatta oggi più spirituale – molto più intelligente, molto più attenta, molto più *tollerante*. Quasi ogni partito ripone il proprio interesse alla conservazione nel fatto che il partito contrario non perda le sue forze; lo stesso vale per la grande politica. Specialmente una formazione nuova, come per esempio il nuovo *Reich*, ha bisogno più di nemici che di amici: solo nel contrasto si sente necessaria, solo nel contrasto *diventa* necessaria... Non diversamente ci comportiamo noi col «nemico interiore»: anche qui abbiamo spiritualizzato l'inimicizia, anche qui ne abbiamo compreso il valore. Si è *fecondi* solo a patto di essere ricchi di contrasti; si rimane *giovani* solo col presupposto che l'anima non si distenda, non brami la pace... Niente ci è divenuto più estraneo di quel desiderio di una volta, il desiderio della «pace dell'anima», il desiderio *cristiano*; niente ci fa meno invidia della vacca morale e della felicità grassa della buona coscienza. Si è rinunziato a vivere *in grande*, se si è rinunziato alla guerra... Certo, in molti casi la «pace dell'anima» non è altro che un equivoco – è qualcosa d'*altro*, che semplicemente non si sa dare un nome più onesto. Faccio un paio di casi, senza ambagi e pregiudizi. «Pace dell'anima» può essere, per esempio, il soave irradiarsi di una ricca animalità nella sfera morale (o religiosa). O l'inizio della stanchezza, la prima ombra che la sera getta, ogni specie di sera. O un segno che l'aria è umida, che si avvicinano venti del sud. O la gratitudine, ignara di sé, per una felice digestione (detta talvolta «amore degli uomini»). O l'acquietarsi del convalescente, per cui tutte le cose acquistano un sapore nuovo e che aspetta... O lo stato che segue a un forte appagamento della nostra passione dominante, il senso di benessere per una sazietà rara. O la debolezza senile della nostra volontà, dei nostri desideri, dei nostri vizi. O la pigrizia, persuasa dalla vanità ad abbellirsi con ornamenti morali. O il sopravvenire di una certezza, anche di una certezza spaventosa, dopo una lunga tensione e martirio causati dall'incertezza. O l'espressione della maturità e della maestria nel bel mezzo del fare, creare, operare, volere, il respiro calmo, la *raggiunta* «libertà del volere»... Il *crepuscolo degli idoli*: chissà? forse è anch'esso solo una specie di «pace dell'anima»...

4

Riduco un principio in formula. Ogni naturalismo nella morale, cioè ogni morale *sana*, è dominato da un istinto della vita, – un qualche comandamento della vita viene adempiuto con un determinato canone del «tu devi» e «tu non devi», un qualche impedimento e ostilità sulla strada della vita vengono in tal modo tolti di mezzo. La morale *contro natura*, ossia quasi ogni morale che è stata finora insegnata, venerata e predicata, si rivolge all'inverso proprio *contro* gli istinti della vita, – è una condanna ora segreta, ora gridata e sfrontata, di questi istinti. Dicendo: «Dio scruta il cuore»[25], essa dice di no agli infimi e supremi desideri della vita e prende Dio come *nemico della vita*... Il santo, di cui Dio si compiace, è il castrato ideale... La vita finisce, dove *comincia* il «regno di Dio»[26]...

5

Posto che si sia compreso quello che vi è di sacrilego in una tale ribellione contro la vita, quale è divenuta quasi sacrosanta nella morale cristiana, con ciò si è allora compreso, per fortuna, anche qualcos'altro: l'inutilità, l'illusorietà, l'assurdità, la *bugiarderia* di una tale ribellione. Ma una condanna della vita da parte di un vivente rimane alla fine solo un sintomo di una determinata specie di vita; la questione: se a ragione o a torto, non è in tal modo affatto sollevata. Si dovrebbe avere una posizione *al di fuori* della vita, e d'altra parte conoscerla così bene come uno, come molti, come tutti quelli che l'hanno vissuta, per poter toccare in genere del *valore* della vita: ragione sufficiente per comprendere che il problema è un problema per noi inaccessibile. Quando parliamo di valori, ne parliamo sotto l'ispirazione e nell'ottica della vita: la vita stessa ci costringe a postulare valori, la vita stessa stabilisce valori attraverso di noi, *quando* noi postuliamo valori... Ne segue che anche quella *contronatura della morale*, che concepisce Dio come concetto antitetico e come condanna della vita, è solo un giudizio di valore della vita – *di quale* vita? *di quale* specie di vita? – Ma io ho dato già la risposta: della vita declinante, indebolita, stanca, condannata. La morale, quale è stata finora

25. *Luca*, 16, 15.
26. Espressione del Nuovo Testamento.

concepita – quale è stata da ultimo formulata ancora da Schopenhauer come «negazione della volontà di vivere» – è *l'istinto della décadence* stesso, che fa di sé un imperativo; dice: «*perisci!*» – è il giudizio di un condannato...

6

Consideriamo infine ancora quale ingenuità sia dire: «L'uomo *dovrebbe* essere così e così!». La realtà ci mostra una meravigliosa ricchezza di tipi, il rigoglio di un prodigo giostrare e alternarsi di forme: e un qualunque miserabile fannullone di moralista vien fuori a dire: «No! l'uomo dovrebbe essere *diverso*»?... Egli sa perfino come dovrebbe essere, questo bigotto malridotto. Si dipinge sulla parete e commenta: «*Ecce homo!*»[27]... Ma anche quando si limita a rivolgersi all'individuo e a dirgli: «*Tu* dovresti essere così e così!», il moralista non cessa di rendersi ridicolo. L'individuo è una parte del fato, davanti e didietro, una legge in più, una necessità in più per tutto ciò che accade e accadrà. Dirgli: «cambia», significa pretendere che tutto cambi, addirittura anche all'indietro... E in realtà ci furono moralisti coerenti: volevano l'uomo diverso, ossia virtuoso, lo volevano a loro immagine, cioè come bigotto; e a tal fine *negavano* il mondo! Una non piccola follia! Una forma non modesta di immodestia!... La morale, in quanto essa *condanna*, è in sé, *non* per rispetti, riguardi, traguardi di vita, un errore specifico, di cui non bisogna avere pietà, un'*idiosincrasia da degenerati*, che ha arrecato danni incalcolabili!... Noialtri, noi immoralisti, abbiamo per contro allargato il nostro cuore per ogni modo di intendere, comprendere, *approvare*. Noi non neghiamo facilmente, cerchiamo il nostro onore nell'essere *affermatori*. Sempre più ci si sono aperti gli occhi per quell'economia che ha ancora bisogno e sa ancora servirsi di tutto quanto la santa demenza dei preti, della ragione *malata* dei preti rifiuta; per quell'economia della legge della vita che trae vantaggio perfino dalla specie ripugnante del bigotto, del prete, del virtuoso, – *quale* vantaggio? – Ma noi stessi, noi immoralisti siamo qui la risposta...

27. Sono le famose parole di Pilato. Cfr. *Giovanni*, 19, 5. Nietzsche le aveva già usate nel 1882 in una delle poesie di «Scherzo, malizia e vendetta». Nel 1888 divennero il titolo dell'autobiografia.

I QUATTRO GRANDI ERRORI

1

Errore dello scambio di causa ed effetto. – Non c'è nessun errore più pericoloso dello *scambiare la causa con l'effetto*; io lo chiamo la vera e propria corruzione della ragione. Ciò nonostante, questo errore fa parte delle abitudini più antiche e moderne dell'umanità; anzi tra noi è santificato, porta il nome di «religione», «morale». È contenuto in *ogni* principio che è formulato dalla religione e dalla morale; i preti e i legislatori della morale sono gli autori della suddetta corruzione della ragione. – Faccio un esempio. Tutti conoscono il libro del famoso Cornaro[28], in cui egli consiglia la sua parca dieta come ricetta per una vita lunga e felice – anche virtuosa. Pochi libri sono stati tanto letti, ancora oggi esso viene ristampato annualmente in Inghilterra in molte migliaia di esemplari. Non ho alcun dubbio sul fatto che nessun libro (eccettuata naturalmente la Bibbia) abbia fatto tanto male, abbia *abbreviato* tante vite quanto questo libro curioso così benintenzionato. La ragione di ciò è: lo scambio dell'effetto con la causa. Quel bravo Italiano vedeva nella sua dieta la *causa* della sua longevità, mentre la condizione preliminare per vivere a lungo, la straordinaria lentezza del ricambio, il consumo ridotto, era la causa della sua parca dieta. Egli non aveva la libertà di mangiare poco *o* molto, la sua frugalità *non* era un «libero arbitrio»: se mangiava di più si ammalava. Ma chi non è una carpa, non solo fa bene, ma ha necessità di mangiare *normalmente*. Uno studioso dei nostri tempi,

28. Luigi (Alvise) Cornaro, *Discorsi della vita sobria* (1558). Nietzsche lo lesse in traduzione nell'autunno del 1883. Cfr. lettere a Overbeck del 27 ottobre 1883 e del 28 marzo 1884 (BN).

con il rapido consumo della sua forza nervosa, col regime Cornaro si rovinerebbe. *Crede experto*[29].

2

La formula più universale che è alla base di ogni religione e morale comanda: «Fa questo e quello, non fare questo e quello – così sarai felice! In caso diverso invece...» Ogni morale, ogni religione *è* questo imperativo – io lo chiamo il grande peccato originale della ragione, *l'immortale irrazionalità*. Sulle mie labbra quella formula si rovescia nel suo contrario – *primo* esempio della mia «trasvalutazione di tutti i valori»: un uomo ben riuscito, un uomo «felice», *deve* fare certe azioni e rifugge istintivamente da altre azioni, introduce l'ordine che fisiologicamente rappresenta nei suoi rapporti con uomini e cose. Detto con una formula: la sua virtù è *conseguenza* della sua felicità... Vivere a lungo, avere una ricca discendenza *non* è il premio della virtù; la virtù stessa è quel rallentamento del ricambio che, tra l'altro, porta come conseguenza anche una vita lunga, una ricca discendenza, insomma il *cornarismo*. – La Chiesa e la morale dicono: «una generazione, un popolo vanno in rovina per il vizio e il lusso». La mia ragione *restaurata* dice: quando un popolo va in rovina, quando degenera fisiologicamente, ne *conseguono* vizio e lusso (ossia il bisogno di stimoli sempre più forti e frequenti, come ben sa ogni natura esausta). Questo giovane si va facendo prematuramente pallido e vizzo. Gli amici dicono: la colpa è di questa e quella malattia. Io dico: *il fatto che* si sia ammalato, che non abbia resistito alla malattia, è stato già conseguenza di una vita impoverita, di un esaurimento ereditario. Il lettore di giornali dice: con un tale errore questo partito si rovina. La mia politica *superiore* dice: un partito che fa tali errori è finito – non ha più la sua sicurezza istintiva. Ogni errore in ogni senso è conseguenza della degenerazione dell'istinto, del disgregamento della volontà. Con ciò si definisce quasi il *cattivo*. Tutto ciò che è buono è istinto – e per conseguenza leggero, necessario, libero. La fatica è un'obiezione, il dio è tipicamente distinto dall'eroe (nella mia lingua: i piedi *leggeri* sono il primo attributo della divinità)[30].

29. Nietzsche a Overbeck il 28 marzo 1884: «Resto fedele a Nizza: climaticamente è la mia "terra promessa". Solo che qui bisogna mangiar forte e non vivere alla Cornaro».

30. Cfr. WA, § 1.

3

Errore di una falsa causalità. – In tutti i tempi si è creduto di sapere che cosa sia una causa. Ma da dove prendevamo il nostro sapere, o meglio la nostra persuasione di sapere, in questo caso? Dalla sfera dei famosi «fatti interiori», nessuno dei quali finora si è dimostrato reale. Ci ritenevamo noi stessi causa nell'atto del volere; perlomeno credevamo allora di *cogliere sul fatto* la causalità. Parimenti, non si dubitava del fatto che tutti gli *antecedentia* di un'azione, le sue cause, fossero da cercare nella coscienza e si ritrovassero in essa qualora li si cercasse – come «motivi». Altrimenti non si sarebbe stati liberi *nei suoi confronti* né responsabili *per* essa. Infine, chi avrebbe contestato che un pensiero fosse causato? che l'Io causi il pensiero?... Di questi tre «fatti interiori», con cui la causalità sembrava garantirsi, il primo e più convincente è quello della *volontà come causa.* La concezione di una coscienza («spirito») come causa e più tardi anche quella dell'Io (del «soggetto») come causa, sono semplicemente sorte posteriormente, dopo che la causalità da parte della volontà fu stabilita come data, come *empiria*... Nel frattempo vi abbiamo riflettuto meglio. E oggi di tutto ciò non crediamo più una sola parola. Il «mondo interiore» è pieno di immagini ingannevoli e di fuochi fatui: la volontà è solo uno di questi. La volontà non muove più niente e quindi neanche spiega più niente – si limita ad accompagnare dei processi, può anche non esserci. Il cosiddetto «motivo» è un altro errore. È solo un fenomeno superficiale della coscienza, un concomitante dell'atto, che copre piuttosto che mostrare gli *antecedentia* dell'atto. Per non parlare dell'Io! Questo è diventato una favola, una finzione, un gioco di parole; questo ha cessato in tutto e per tutto di pensare, di sentire e di volere!... Che cosa ne consegue? Non esistono affatto cause spirituali! Tutta la pretesa empiria al riguardo se n'è andata al diavolo! *Questo* ne consegue! – E noi avevamo commesso un bell'abuso con quell'empiria, vi avevamo *creato* sopra il mondo come un mondo di cause, come un mondo della volontà, come un mondo di spiriti. Era qui all'opera la psicologia più antica e di più lunga durata, essa non ha fatto nient'altro che questo; ogni accadere era per essa un fare, ogni fare conseguenza di una volontà, il mondo divenne per essa una molteplicità di agenti, un agente (un «soggetto») si infilò sotto ogni accadere. I suoi tre «fatti interiori», ciò in cui essa credeva più fermamente: la volontà, lo spirito e l'Io, l'uomo se li è proiettati anche fuori

di sé – prima estraendo il concetto di essere dal concetto di Io e poi ponendo le cose come essenti a sua immagine, in base al concetto dell'Io come causa. Che c'è da meravigliarsi se poi ha ritrovato nelle cose sempre e soltanto *quel che vi aveva messo?* – La cosa stessa, detto ancora una volta, il concetto di cosa, è un mero riflesso della credenza nell'Io come causa... E anche lo stesso vostro atomo, signori meccanicisti e fisici, quanta parte di errore, quanta parte di psicologia rudimentale è rimasta ancora nel vostro atomo! – Per non parlare affatto della «cosa in sé», dell'*horrendum pudendum* dei metafisici! L'errore dello spirito come causa scambiato per la realtà! E fatto misura della realtà! E chiamato *Dio*!

4

Errore delle cause immaginarie. – Partendo dal sogno[31]: a una determinata sensazione, dovuta per esempio a un colpo di cannone in lontananza, viene successivamente attribuita una causa (spesso tutto un romanzetto, di cui proprio chi sogna è il protagonista). Frattanto la sensazione continua, in una specie di risonanza: aspetta per così dire finché l'istinto di causalità non le permetta di avanzare in primo piano – ormai non più come caso, bensì come «senso». Il colpo di cannone si presenta in una maniera *causale*, in una apparente inversione del tempo. La cosa posteriore, la motivazione, viene vissuta per prima, spesso con cento particolari che trascorrono in un lampo, il colpo viene dopo... Che cosa è accaduto? Le rappresentazioni *generate* da un certo stato in cui ci si trovava sono state fraintese come cause del medesimo. Appunto così facciamo in realtà anche da svegli. La maggior parte dei nostri sentimenti comuni, ogni specie di impedimento, di pressione, di tensione, di esplosione nella giostra e controgiostra degli organi, come in particolare il *nervus sympathicus* – stimolano il nostro istinto di causalità: vogliamo avere una *ragione* del fatto *che* ci sentiamo *così e così* – che ci sentiamo male o che ci sentiamo bene. Non ci basta mai constatare semplicemente il nudo fatto *che* ci sentiamo così e così: facciamo entrare questo fatto – ne acquistiamo *coscienza* – solo *quando* gli abbiamo dato una sorta di motivazione. – Il ricordo, che in tal caso entra in attività a nostra in-

31. Per l'interpretazione del sogno, cfr. MA 13.

saputa, fa affiorare stati anteriori dello stesso tipo e le interpretazioni causali concresciute con essi – *non* la loro causalità. Certo anche la credenza che le rappresentazioni, i processi che accompagnano la coscienza siano stati le cause, viene riesumata dal ricordo. Così *ci si abitua* a una certa interpretazione causale, che in realtà ostacola, anzi esclude una *ricerca* della causa.

5

Spiegazione psicologica di ciò. – Ricondurre qualcosa di ignoto a qualcosa di noto allevia, tranquillizza, soddisfa, comunica inoltre un senso di potenza. Con l'ignoto è dato il pericolo, l'inquietudine, la preoccupazione, – il primo istinto tende a *eliminare* questi stati penosi. Primo principio: una qualunque spiegazione è meglio di nessuna spiegazione. Poiché in fondo si tratta solo di un voler sbarazzarsi di rappresentazioni opprimenti, non si va molto per il sottile quanto ai mezzi da usare a tal fine: la prima rappresentazione con cui l'ignoto si spiega come noto, fa tanto bene che la si «prende per vera». Prova del *piacere* («della forza») come criterio della verità. – L'istinto di causalità è dunque condizionato e stimolato dal sentimento della paura. Il «perché?», se appena è possibile, non deve dare tanto la causa per se stessa quanto una *specie di causa* – una causa che tranquillizzi, liberi, allevii. Che qualcosa di già *noto*, vissuto, registrato nel ricordo venga posto come causa, è la prima conseguenza di questo bisogno. Ciò che è nuovo, non vissuto, estraneo viene escluso come causa. Si cerca dunque non soltanto una specie di spiegazioni come causa, ma anche una specie *scelta* e *privilegiata* di spiegazioni, quelle in cui è stato eliminato nel modo più rapido, più frequente, il sentimento di estraneità, di novità e di non vissuto – le spiegazioni *più abituali*. – Conseguenza: un certo modo di stabilire le cause prevale sempre più, si concentra in sistema e si presenta infine in *posizione dominante*, cioè semplicemente escludendo *altre* cause e spiegazioni. – Il banchiere pensa subito all'«affare», il cristiano al «peccato», la ragazza al suo amore.

6

Tutta la sfera della morale e della religione rientra in questo concetto delle cause immaginarie. – «Spiegazione» dei sentimenti comu-

ni *spiacevoli*. Essi sono determinati da esseri che ci sono nemici (cattivi spiriti: il caso più famoso – le donne isteriche scambiate per streghe). Sono determinati da azioni che non si devono approvare (il senso del «peccato», della «peccaminosità» sostituito a un disagio fisiologico – si trovano sempre ragioni per essere insoddisfatti di sé). Sono determinati come castighi, come un risarcimento per qualcosa che non avremmo dovuto fare, che non avremmo dovuto *essere* (generalizzato in forma impudente da Schopenhauer in una proposizione in cui la morale appare ciò che è, un'autentica avvelenatrice e denigratrice della vita: «ogni grande dolore, sia fisico sia spirituale, proclama ciò che meritiamo; perché non ci potrebbe essere destinato se non lo meritassimo». *Mondo come volontà e rappresentazione*, II, 666). Sono determinati come conseguenze di azioni sconsiderate, che vanno a finir male (le passioni, i sensi posti come causa, come «colpa»; stati fisiologici di crisi interpretati come «meritati» con l'aiuto di *altri* stati di crisi). – «Spiegazione» dei sentimenti comuni *di piacere*. Questi sono determinati dalla fiducia in Dio. Sono determinati dalla coscienza delle buone azioni (la cosiddetta «buona coscienza», uno stato fisiologico che talvolta somiglia a una buona digestione fino a confondersi con essa). Sono determinati dal felice esito delle imprese (errore ingenuo: a un ipocondriaco o a un Pascal il felice esito di un'impresa non procura assolutamente sentimenti comuni piacevoli). Sono determinati da fede, speranza e carità[32] – le virtù cristiane. – In verità tutte queste pretese spiegazioni sono stati *conseguenti* e per così dire traduzioni di sentimenti di piacere o di dispiacere in un falso dialetto. Si è in grado di sperare *perché* il sentimento fisiologico fondamentale è di nuovo forte e ricco; si ha fiducia in Dio *perché* il sentimento della pienezza e della forza dà pace. – La morale e la religione appartengono in tutto e per tutto alla *psicologia dell'errore*: in ogni caso singolo si scambia la causa con l'effetto; o si scambia la verità con l'effetto di ciò che è *creduto* vero; o si scambia uno stato della coscienza con la causalità di questo stato.

7

Errore del libero arbitrio. – Oggi non abbiamo più nessuna pietà

32. Cfr. *I Cor.*, 13, 13.

per il concetto di «libero arbitrio». Sappiamo fin troppo bene che cosa sia – il trucco dei teologi più malfamato che ci sia mai stato per rendere l'umanità «responsabile» nel loro senso, cioè *per renderla dipendente da loro*... Do qui soltanto la psicologia di ogni rendere responsabile. – Dappertutto, dove si cercano responsabilità, è di solito l'istinto del *voler castigare e giudicare* che lì cerca. Si è spogliato il divenire della sua innocenza, se si riconduce un qualunque essere-così-e-così a una volontà, a delle intenzioni, ad atti di responsabilità. La teoria del libero arbitrio è inventata in sostanza allo scopo del castigo, ossia del *voler-trovare-colpevole*. Tutta la vecchia psicologia, la psicologia della volontà, ha il suo presupposto nel fatto che i suoi autori, i preti alla testa delle antiche comunità, vollero crearsi un *diritto* di irrogare pene – o vollero creare a Dio un diritto in tal senso... Gli uomini erano pensati «liberi» per poter essere giudicati e castigati – per poter diventare *colpevoli*; per conseguenza ogni azione *dové* essere pensata come voluta, l'origine di ogni azione essere riposta nella coscienza (con la qual cosa la *più radicale* falsificazione *in psychologicis* veniva eretta a principio stesso della psicologia...). Oggi che siamo entrati nel movimento *inverso*, che noi immoralisti specialmente cerchiamo con tutta la forza di togliere nuovamente dal mondo il concetto di colpa e quello di castigo, ripulendone psicologia, storia, natura e le istituzioni e sanzioni sociali, non c'è ai nostri occhi nessuna inimicizia più radicale di quella dei teologi, i quali, col concetto dell'«ordine etico del mondo», continuano ad appestare l'innocenza del divenire mediante la «pena» e la «colpa». Il cristianesimo è una metafisica del carnefice...

8

Quale può essere soltanto il *nostro* insegnamento? – Che nessuno *dà* all'uomo le sue qualità, né Dio, né la società, né i suoi genitori e antenati, né *egli stesso* (l'assurdità dell'idea qui da ultimo respinta è stata insegnata come «libertà intelligibile» da Kant, fors'anche già da Platone). *Nessuno* è responsabile del fatto di esistere, di essere fatto così e così, di trovarsi in queste circostanze, in questo ambiente. La fatalità del suo essere non si può staccare dalla fatalità di tutto quanto è stato e quanto sarà. Egli non è una conseguenza di una propria intenzione, di una volontà, di uno scopo, con lui non viene fatto il tentativo di raggiungere un «ideale di uomo» o un «ideale di

felicità» o un «ideale di moralità» – è assurdo volere *far rotolare* il proprio essere in qualche fine. Siamo *noi* che abbiamo inventato il concetto di «fine»; nella realtà il fine *non c'è*... Si è necessari, si è un pezzo di fatalità, si appartiene al tutto, si *è* nel tutto – non c'è niente che possa giudicare, misurare, paragonare, condannare il nostro essere, giacché ciò vorrebbe dire giudicare, misurare, paragonare, condannare il tutto... *Ma al di fuori del tutto non c'è niente!* – Il fatto che nessuno più venga reso responsabile, che la costituzione dell'essere non possa essere fatta risalire a una *causa prima*, che né come *sensorium* né come «spirito» il mondo sia un'unità, *solamente questa è la grande liberazione* – con essa solamente è ripristinata l'*innocenza* del divenire... Il concetto di «Dio» è stato finora la più grande *obiezione* contro l'esistenza... Noi neghiamo Dio, neghiamo la responsabilità in Dio: solamente *in tal modo* redimiamo il mondo.

QUELLI CHE «MIGLIORANO» L'UMANITÀ

1

Si sa che chiedo ai filosofi di porsi *al di là* del bene e del male – di avere *sotto* di sé l'illusione del giudizio morale. Questa esigenza consegue da un'idea che è stata da me formulata per la prima volta: *non esistono fatti morali*. Il giudizio morale ha in comune con quello religioso di credere a delle realtà che non sono tali. La morale è solo l'interpretazione di certi fenomeni, per parlare in modo più determinato una *dis*interpretazione. Il giudizio morale, come quello religioso, appartiene a un grado di ignoranza al quale manca ancora il concetto stesso del reale, la distinzione di reale e immaginario; sicché la «verità» indica, in tale grado, tutte cose che noi oggi chiamiamo «fantasie». In tanto anche il giudizio morale non va preso mai alla lettera: in quanto tale esso contiene sempre e solo un controsenso. Ma rimane inestimabile come *semiotica*; rivela, almeno per chi sa, le realtà più preziose di civiltà e interiorità che non *sapevano* abbastanza per «comprendere» se stesse. La morale non è altro che un discorso per segni, non è altro che sintomatologia. Bisogna già sapere *di che cosa* si tratta per trarne profitto.

2[33]

Un primo esempio, del tutto provvisorio. In tutti i tempi si son voluti «migliorare» gli uomini: questo soprattutto significa la morale. Ma sotto la stessa parola si nascondono le cose tendenzialmente più diverse. Sono stati chiamati «miglioramenti» tanto l'*addomesticamen-*

33. Cfr. «aforisma» 397 della cosiddetta *Volontà di potenza* come stesura precedente degli stessi pensieri di questo paragrafo.

to della bestia uomo quanto l'*allevamento* di un determinato tipo umano. Soltanto questi termini zoologici esprimono realtà – realtà delle quali certo il «miglioratore» tipico, il prete, non sa niente – non *vuole* sapere niente... Chiamare l'addomesticamento di un animale il suo «miglioramento», suona alle nostre orecchie quasi come uno scherzo. Chi sa quello che accade nei serragli dubita che ivi la bestia venga «migliorata». Essa viene indebolita, resa meno nociva; viene fatta diventare, mediante il sentimento deprimente della paura, mediante il dolore, le ferite, la fame, una bestia *malaticcia*. – Non diversamente accade con l'uomo addomesticato che il prete ha «migliorato». Nell'alto medioevo, quando effettivamente la Chiesa era soprattutto un serraglio, da tutte le parti si dava la caccia ai più begli esemplari della «bestia bionda»[34] – si miglioravano per esempio i superbi Germani. Ma che aspetto aveva poi questo Germano «migliorato», deviato verso il convento? Quello di una caricatura dell'uomo, di un aborto. Era diventato un «peccatore», se ne stava rinchiuso in gabbia, lo si era rinserrato tra tanti concetti terribili... Ed eccolo poi lì, malato, angosciato, malvagio verso se stesso; pieno d'odio contro gli impulsi vitali, pieno di sospetto contro tutto quanto era ancora forte e felice. Insomma un «cristiano»... Per parlare fisiologicamente: nella lotta con la bestia, il farla ammalare *può* essere l'unico mezzo per indebolirla. Ciò ha compreso la Chiesa: essa ha *corrotto* l'uomo, lo ha infiacchito, ma pretendendo di averlo «migliorato»...

3

Prendiamo l'altro caso della cosiddetta morale, il caso dell'*allevamento* di una determinata razza e tipo. L'esempio più grandioso al riguardo lo fornisce la morale indiana, consacrata in religione come «legge di Manu»[35]. Qui è posto il compito di allevare non meno di

34. Cfr. GM, prima dissertazione, § 11.

35. Nietzsche lesse il codice di Manu nella traduzione francese di LOUIS JACOLLIOT, *Les législateurs religieux. Manou-Moïse-Mahomet*, Paris 1876 (BN). Il 31 maggio a Gast: «Debbo a queste ultime settimane un *insegnamento* essenziale: ho trovato il codice di *Manu* in una traduzione francese che è stata fatta in India sotto l'esatta supervisione dei più altolocati sacerdoti e dotti di quel paese. Questo prodotto assolutamente *ariano*, un codice sacerdotale della morale sulla base dei *Veda*, dell'idea delle caste e di una tradizione antichissima *non* pessimistico, per quanto sempre pretesco, completa in modo notevolissimo le mie idee sulla religione. Confesso

quattro razze in una volta: una sacerdotale, una guerriera, una di mercanti e contadini e infine una razza di servi, i sudra. Chiaramente qui non siamo più fra domatori di animali: un tipo d'uomo cento volte più mansueto e ragionevole è il presupposto anche soltanto per concepire il piano di un tale allevamento. Si respira più liberamente, passando dall'aria ammorbata e carceraria del cristianesimo in questo mondo più sano, più alto, *più vasto*. Com'è misero il «Nuovo Testamento» a paragone di Manu, che cattivo odore manda! – Ma anche questa organizzazione aveva bisogno di *spaventare*, – non questa volta nella lotta con la bestia, bensì con il *suo* concetto antitetico, l'uomo non di allevamento, l'uomo guazzabuglio, il ciandala. E a sua volta essa non aveva nessun altro mezzo per renderlo inoffensivo, per indebolirlo, che quello di farlo *ammalare*, – era la lotta con il «grande numero». Forse non c'è niente che contrasti col nostro sentimento più di *queste* misure di sicurezza della morale indiana. Il terzo editto per esempio (Avadana-Sastra I), quello degli «ortaggi impuri», dispone che l'unico nutrimento che è permesso ai ciandala sono aglio e cipolla, in considerazione del fatto che le sacre scritture vietano di dar loro grano o frutti che contengano semi, o *l'acqua* o il fuoco. Lo stesso editto stabilisce che l'acqua di cui hanno bisogno non deve essere attinta né dai fiumi, né dalle sorgenti, né dagli stagni, ma soltanto dagli accessi alle paludi e dalle buche apertesi per le orme degli animali. Parimenti viene loro vietato di lavare i loro panni e di *lavarsi essi stessi*, giacché l'acqua che viene loro concessa per grazia può essere usata solo per estinguere la sete. Infine il divieto per le donne sudra di assistere nel parto le donne ciandala, del pari ancora un divieto per queste ultime, di *assistersi in tale occasione reciprocamente...*[36] – Le conseguenze di una tale polizia sanitaria non mancarono: epidemie micidiali, orribili malattie sessuali e in seguito a ciò di nuovo «la legge del coltello», che istituisce la circoncisione per i bambini di sesso maschile e l'ablazione delle piccole labbra per quelli di sesso femminile. Manu stesso dice: «i ciandala sono frutto di adulterio, incesto e delitto (questa la conseguenza *necessaria* del

di avere l'impressione come se tutto il resto delle grandi legislazioni morali che abbiamo non fosse altro che la sua imitazione o addirittura la sua caricatura: in primo luogo l'egizianismo; ma anche Platone mi sembra in ogni punto semplicemente e solo *ben erudito* da un bramino... ».

36. L. JACOLLIOT, *Les législateurs religieux*, cit., pp. 105 sg.

concetto di allevamento). Per abiti devono avere solo gli stracci dei cadaveri, per stoviglie pentole rotte, per ornamento ferro vecchio, per servizio divino solo gli spiriti maligni; devono vagare senza requie da un luogo all'altro. È loro vietato scrivere da sinistra verso destra e servirsi per scrivere della mano destra: l'uso della mano destra e dello scrivere da sinistra verso destra è riservato ai soli *virtuosi*, alle persone di *razza*»[37].

4

Queste disposizioni sono abbastanza istruttive: abbiamo in esse da un lato l'umanità *ariana*, purissima, originalissima – apprendiamo che la nozione di «sangue puro» è il contrario di una nozione innocua. Dall'altro diventa chiaro in *quale* popolo l'odio, l'odio dei ciandala contro questa «umanità» si è eternizzato, dove esso è diventato religione, dove è diventato *genio*... Da questo punto di vista i vangeli sono un documento di prim'ordine; ancor più il libro di Enoch. Il cristianesimo, di radice ebraica e comprensibile solo come frutto di questo terreno, rappresenta il *contromovimento* rispetto a ogni morale dell'allevamento, della razza, del privilegio – è la religione *antiariana* per eccellenza[38]: il cristianesimo, la trasvalutazione di tutti i valori ariani, la vittoria dei valori ciandala, l'Evangelo predicato ai poveri, agli umili, la rivolta totale di tutti i calpestati, i miserabili, i malriusciti, i diseredati contro la «razza» – l'immortale vendetta dei ciandala come *religione dell'amore*...

5

La morale dell'*allevamento* e la morale dell'*addomesticamento* sono, nei mezzi usati per affermarsi, perfettamente degne l'una dell'altra. Noi possiamo porre come principio supremo che, per *fare* morale, si deve avere una volontà assoluta del contrario. È questo il grande, il *sinistro* problema, di cui mi sono occupato per più tempo:

37. *Ibidem*, pp. 102 sg.

38. Gli antisemiti, di cui facevano parte Wagner e i wagneriani, pretendevano che Gesù fosse di razza ariana. Indipendentemente dall'arianesimo come criterio di valore, Nietzsche si scaglia contro la loro *tartufferie*, sostenendo che il cristianesimo è la religione antiariana per eccellenza.

la psicologia di coloro che vogliono «migliorare» l'umanità. Un fatto piccolo e in fondo modesto, quello della cosiddetta *pia fraus*, mi ha fornito il primo accesso a questo problema: la *pia fraus*, patrimonio ereditario di tutti i filosofi e sacerdoti che hanno «migliorato» l'umanità. Né Manu né Platone né Confucio né i maestri ebrei e cristiani hanno mai dubitato del loro *diritto* alla menzogna. Neanche hanno dubitato *di tutt'altri diritti*... Esprimendosi con una formula si potrebbe dire: *tutti* i mezzi con cui si doveva rendere morale l'umanità, sono stati finora radicalmente *immorali*[39].

39. Cfr. la conclusione di AC 55.

CIÒ CHE MANCA AI TEDESCHI

1

Oggi fra i Tedeschi non è abbastanza avere spirito: bisogna ancora prenderselo, saperselo *permettere*, lo spirito...

Forse io conosco i Tedeschi, forse posso perfino dir loro un paio di verità. La nuova Germania rappresenta una grossa quantità di bravura ereditata e acquisita, sicché essa può, per un certo tempo, finanche spendere prodigalmente il tesoro di forza accumulato. *Non* è stata un'alta civiltà a prevalere con essa, e ancor meno un gusto delicato, una raffinata «bellezza» degli istinti; ma virtù *più virili* di quelle di cui qualsiasi altro paese europeo si può vantare. Molto buon animo e rispetto di se stessi, molta sicurezza nei rapporti, nella reciprocità dei doveri, molta laboriosità, molta perseveranza – e una moderazione ereditaria, che abbisogna piuttosto del pungolo che del freno. Aggiungo che qui si obbedisce ancora senza che l'obbedire sia umiliante... E nessuno disprezza il proprio avversario...

Come si vede, è mio desiderio essere giusto verso i Tedeschi: non vorrei però, con ciò, diventare sleale verso me stesso – devo dunque anche esprimere a loro riguardo la mia obiezione. Costa caro pervenire alla potenza: la potenza *istupidisce*... I Tedeschi – una volta li si chiamava il popolo dei pensatori[40]: pensano essi ancora oggi? – attualmente i Tedeschi si annoiano dello spirito, attualmente i Tedeschi diffidano dello spirito, la politica si mangia ogni serietà per le cose veramente spirituali – «Germania, Germania sopra ogni cosa»[41], temo che questa

40. La definizione dei Tedeschi come «popolo di pensatori (e di poeti)», analoga a quella degli Italiani come «popolo di navigatori, di santi e di poeti», si diffuse largamente nel secolo XIX. L'avrebbe formulata per primo Karl Musäus nel 1728.

41. «*Deutschland, Deutschland über alles*», primo verso del *Canto dei Tedeschi*, di H. Hoffmann von Fallersleben (1841), diventato inno nazionale del *Reich*.

sia stata la fine della filosofia tedesca... «Ci sono filosofi tedeschi? Ci sono poeti tedeschi? Ci sono *buoni* libri tedeschi?», mi si domanda all'estero. Io arrossisco, ma con il coraggio che mi è proprio anche nei casi disperati rispondo: «Sì, *Bismarck*!». Come potrei mai confessare quali libri si leggono oggi?... Maledetto istinto della mediocrità!

2

Su quello che lo spirito tedesco *potrebbe* essere, chi non ha già pensato i suoi pensieri malinconici? Ma questo popolo si è istupidito volontariamente, da quasi un millennio. Dei due grandi narcotici europei, alcol e cristianesimo, in nessun luogo si è fatto un abuso più vizioso. Recentemente se n'è aggiunto addirittura un terzo, che basterebbe già da solo a dare il colpo di grazia a ogni sottile e ardita mobilità dello spirito: la musica, la nostra ingorgata e ingorgante musica tedesca! Quanta uggiosa pesantezza, fiacchezza, umidità, veste da camera, quanta *birra* c'è nell'intelligenza tedesca! Ma come è mai possibile che dei giovani, i quali consacrano la loro esistenza alle finalità più spirituali, non avvertano in sé quello che è il primo istinto della spiritualità, *l'istinto di autoconservazione dello spirito* – e si mettano a bere birra?... L'alcolismo della gioventù istruita non è forse ancora un punto interrogativo per quanto riguarda la sua erudizione – uno può essere un grande erudito anche senza spirito – ma rimane un problema sotto ogni altro aspetto. Dov'è che non la si trova, la graduale degenerazione che la birra provoca nello spirito? Una volta, in un caso diventato quasi famoso, ho posto il dito su una tale degenerazione – la degenerazione del nostro primo spirito libero tedesco, il *savio* David Strauss, autore di un vangelo da birreria e di una «nuova fede»[42]... Non invano aveva fatto in versi il suo voto alla «vezzosa bruna»[43] – fedeltà fino alla morte...

3

Ho parlato dello spirito tedesco: ho detto che si fa più grossolano, che si appiattisce. È ciò abbastanza? In fondo è qualcosa di af-

42. Contro l'ultimo scritto di Strauss: *La vecchia e la nuova fede*, Nietzsche aveva scritto la sua prima Inattuale: *David Strauss, lo scrittore e l'uomo di fede* (1873).

43. D. F. Strauss aveva dedicato una poesia alla birra.

fatto diverso che mi spaventa: come nelle cose spirituali la serietà tedesca, la profondità tedesca e la *passione* tedesca cadano sempre più in basso. Il *pathos* è cambiato, non soltanto l'intellettualità. Ho qua e là contatti con università tedesche: che atmosfera regna mai tra i loro dotti, che spiritualità squallida, che spiritualità di poche pretese e intiepidita! Sarebbe un grave equivoco se a questo punto mi si volesse obiettare la scienza tedesca – e inoltre la prova che non si è letta una parola di quel che ho scritto. Da diciassette anni non mi stanco di mettere in luce l'influsso *despiritualizzante* dei nostri traffici attuali con la scienza. Il duro ilotismo a cui l'immensa estensione delle scienze condanna oggi ogni individuo è una delle ragioni principali per cui nature fatte per una maggiore pienezza, ricchezza e *profondità* non trovano più un'educazione e *degli educatori* ad esse adeguati. Di niente soffre la nostra cultura *più* che della sovrabbondanza di fannulloni presuntuosi e di studi umanistici a frantumi; le nostre università sono, *contro* la loro volontà, vere e proprie serre per questa specie di intristimento dello spirito nei suoi istinti. E tutta l'Europa ha già un'idea di ciò – la grande politica non inganna nessuno... La Germania è considerata sempre più come la *bassura* dell'Europa[44]. Sto ancora *cercando* un Tedesco col quale *io* possa essere serio a modo mio – e molto di più uno col quale io possa essere allegro! *Crepuscolo degli idoli*: ah, chi può capire oggi *di qual mai serietà* si ristora qui un solitario? L'allegria è in noi la cosa più incomprensibile...

4

Si faccia un calcolo approssimativo: non solo è palmare che la cultura tedesca è in decadenza, ma non manca neanche la ragione sufficiente di ciò. Alla fine nessuno può spendere più di quello che ha – ciò è vero degli individui, ciò è vero dei popoli. Se ci si spende per il potere, per la grande politica, per l'economia, per i traffici mondiali, per il parlamentarismo, gli interessi militari – se si dà via da *questa* parte quel tanto di intelletto, serietà, volontà, autosuperamento che si è, ciò viene a mancare dall'altra parte. La cultura e lo Stato – non ci si inganni su ciò – sono antagonisti: lo «Stato di cul-

44. Cfr. Eh, «Perché scrivo libri così buoni», § 2, e NW, *Prefazione*.

tura» non è che un'idea moderna. L'una cosa vive dell'altra, l'una prospera a spese dell'altra. Tutte le grandi epoche della cultura sono epoche di decadenza politica; ciò che è grande nel senso della cultura era impolitico, anzi *antipolitico*. A Goethe si aprì il cuore di fronte al fenomeno di Napoleone – gli si *chiuse* di fronte alle «guerre di liberazione»... Nello stesso momento in cui la Germania sale come grande potenza, la Francia acquista una diversa importanza come *potenza culturale*. Già oggi molta nuova serietà, molta nuova *passione* dello spirito si è trasferita a Parigi; la questione del pessimismo per esempio, la questione di Wagner, quasi tutte le questioni psicologiche e artistiche vengono lì meditate in modo incomparabilmente più sottile e radicale che non in Germania – i Tedeschi sono addirittura *incapaci* di questa specie di serietà. Nella storia della cultura europea l'avvento del «Reich» significa soprattutto una cosa: uno *spostamento del centro di gravità*. Lo si sa già dappertutto: nell'essenziale – e l'essenziale rimane la cultura – i Tedeschi non vengono più in considerazione. Si domanda: avete da mostrarci anche un solo spirito *che conti* per l'Europa? come contavano il vostro Goethe, il vostro Hegel, il vostro Heinrich Heine, il vostro Schopenhauer? – Sul fatto che non ci sia più un solo filosofo tedesco, la meraviglia è senza fine.

5

Per tutti gli istituti superiori della pubblica istruzione, in Germania, si è perduta la cosa principale: *il fine* altrettanto che il *mezzo* per il fine. Il fatto che l'educazione, la *formazione* stessa è il fine – e *non* «il Reich» –, che a questo scopo ci vogliono *educatori* – e *non* i professori di liceo e i dotti dell'università – lo si è dimenticato... Sono necessari educatori *che siano essi stessi educati*[45], spiriti superiori, aristocratici, comprovati in ogni momento, comprovati dalla parola e dal silenzio, culture divenute mature, *dolci* – *non* i tangheri addottrinati che liceo e università offrono oggi alla gioventù come «balie superiori». *Mancano* gli educatori, a parte le eccezioni delle eccezioni, la *prima* condizione dell'educazione: *di qui* la decadenza della cultura tedesca. Una di queste rarissime eccezioni è il mio venerato amico Ja-

45. Cfr. FP 5[25] primavera-estate 1875.

cob Burckhardt di Basilea[46]: a lui per primo Basilea deve il suo primato nelle umanità. Quello che le «scuole superiori» della Germania ottengono effettivamente è un brutale ammaestramento, destinato a rendere utilizzabile, *sfruttabile* per il servizio statale, con la minima perdita di tempo possibile, un enorme numero di giovani. «Educazione superiore» e *soprannumero* – sono cose che si contraddicono fin dal principio. Ogni educazione superiore non appartiene che all'eccezione; si deve essere privilegiati per aver diritto a un così alto privilegio. Tutte le cose grandi, tutte le cose belle non potranno mai essere un bene comune: *pulchrum est paucorum hominum*[47]. Che cosa *determina* la decadenza della cultura tedesca? Il fatto che l'«educazione superiore» non è più un *privilegio* – il democraticismo della «cultura generale», della cultura diventata *comune*... Non va dimenticato che privilegi militari impongono formalmente il *sovraffollamento* delle scuole superiori, ossia la loro rovina. Nella Germania attuale nessuno ha più la libertà di dare ai propri figli un'educazione scelta: le nostre scuole «superiori» sono fatte tutte quante per la più equivoca mediocrità, con i loro professori, i loro programmi e i loro obiettivi d'insegnamento. E dappertutto regna una fretta indecorosa, come se si perdesse qualcosa qualora un giovane a ventitré anni non avesse ancora «finito», non sapesse ancora rispondere alla «domanda principale»: *quale* professione? Un tipo d'uomo superiore, con licenza parlando, non ama le «professioni», proprio per il fatto che si sente vocato... Ha tempo, si prende tempo, non pensa affatto a «finire» – a trent'anni uno è, nel senso dell'alta cultura, un principiante, un fanciullo. I nostri licei strapieni, i nostri professori di liceo sovraccaricati, istupiditi, sono uno scandalo. Per difendere questa situazione, come hanno fatto recentemente i professori di Heidelberg, si hanno forse dei *motivi* – argomenti non ve ne sono.

6

Enuncio subito, per non deflettere dalla mia natura, che è affermatrice e solo mediatamente, solo involontariamente ha a che fare

46. Il 22 dicembre 1888 Nietzsche a Overbeck: «Jacob Burckhardt, che vi compare due volte in modo straordinariamente onorevole, ha ricevuto il primissimo esemplare [sc. del *Crepuscolo*] che Naumann aveva spedito per *me*».

47. ORAZIO, *Satire*, I 9, 44. Stessa citazione in WA 6.

con la contraddizione e la critica, i tre compiti per i quali si ha bisogno di educatori. Si deve imparare a *vedere*, si deve imparare a *pensare*, si deve imparare a *parlare* e a *scrivere*. Il fine in tutt'e tre le cose è una cultura eletta. Imparare a *vedere* – abituare l'occhio alla calma, alla pazienza, al lasciar-venire-a-sé; imparare a rimandare il giudizio, a girare intorno e ad abbracciare da ogni parte il caso singolo. È questa la *prima* propedeutica alla spiritualità: *non* reagire subito a uno stimolo, ma tenere in pugno gli istinti che ostacolano e precludono. Imparare a *vedere*, come lo intendo io, è quasi ciò che il linguaggio non filosofico chiama la volontà forte. L'essenziale in ciò è proprio il *non* «volere», il *saper* sospendere la decisione. Ogni peccato contro la spiritualità, ogni trivialità riposa sull'incapacità di resistere a uno stimolo[48] – si *deve* reagire, si segue ogni impulso. In molti casi un tale *dovere* è già morbosità, decadenza, sintomo di esaurimento – quasi tutto quello che la rozzezza antifilosofica designa col nome di «vizio», non è che questa incapacità fisiologica di *non* reagire. Un'applicazione pratica dell'aver imparato a vedere: come *discenti* si sarà diventati generalmente lenti, diffidenti, riluttanti. Si lasceranno venire a sé dapprima con calma ostile le cose estranee, le *novità* di ogni sorta – se ne ritrarrà la mano. Il tenere tutte le porte aperte, il giacere servilmente sul ventre davanti a ogni piccolo fatto, l'introdursi, il *precipitarsi* sempre con un salto dentro gli altri e le altre cose, insomma la famosa «oggettività» moderna, è cattivo gusto, è *volgare par excellence*.

7

Imparare a *pensare*: nelle nostre scuole non se ne ha più un'idea. Anche nelle università, perfino tra i veri e propri studiosi di filosofia, la logica come teoria, come pratica, come *mestiere*, comincia a estinguersi. Si leggano i libri tedeschi: neanche il più lontano ricordo del fatto che per pensare c'è bisogno di una tecnica, di un programma d'insegnamento, di una volontà di eccellere – che il pensare vuol essere appreso, come vuol essere appreso il danzare, *come* una specie di danza... Chi conosce ancora per esperienza, fra i Tedeschi, quel sottile brivido che, nelle cose spirituali, i *piedi leggeri*[49] trasmettono

48. Cfr. «Morale come contronatura», § 2.
49. Cfr. «I quattro grandi errori», § 2, e WA, § 1.

a tutti i muscoli? La rigida balordaggine degli atteggiamenti spirituali, la mano *goffa* nell'afferrare – ciò è talmente tedesco, che all'estero lo si scambia addirittura con la natura tedesca in genere. Il Tedesco non ha *dita* per le sfumature... Che i Tedeschi abbiano anche solo sopportato i loro filosofi, soprattutto il più storpiato che ci sia mai stato tra gli storpi del concetto, il *grande* Kant, dà una non piccola idea della grazia tedesca. Non si può infatti escludere da un'*educazione superiore* il danzare in ogni sua forma, il saper danzare con i piedi, con i concetti, con le parole. Devo ancora dire che si deve saper farlo anche con la *penna* – che si deve imparare a *scrivere*? Ma a questo punto diventerei per i lettori tedeschi un perfetto enigma...

SCORRIBANDE DI UN INATTUALE

1

I miei impossibili. – *Seneca*: ovvero il toreador della virtù. – *Rousseau*: ovvero il ritorno alla natura *in impuris naturalibus*. – *Schiller*: ovvero il trombettiere della morale di Säckingen[50]. – *Dante*: ovvero la iena che *poeta* fra le tombe. – *Kant*: ovvero il *cant* come carattere intelligibile. – *Victor Hugo*: ovvero il faro nel mare dell'assurdo. – *Liszt*: ovvero la scuola dell'agilità – dietro alle donne. – *George Sand*: ovvero la *lactea ubertas*, in tedesco: la vacca lattifera con «bello stile»[51]. – *Michelet*: ovvero l'esaltazione che si toglie la gonna... – *Carlyle*: ovvero il pessimismo come rigurgito del pranzo. – *John Stuart Mill*: ovvero la chiarezza che offende. – *Les frères de Goncourt*: ovvero i due Aiaci in lotta con Omero[52]. Musica di Offenbach. – *Zola*: ovvero «la gioia di puzzare».

2

Renan. – Teologia, ovvero la corruzione della ragione a causa del «peccato originale» (il cristianesimo). Ne è testimonianza Renan, che, non appena azzarda per una volta un Sì o un No di natura più generale, con minuziosa regolarità manca il bersaglio. Vorrebbe per esempio stringere in unità la *science* e la *noblesse*; ma *la science* appartiene alla democrazia, questo si tocca con mano. Desi-

50. Allusione a *Il trombettiere di Säckingen*, popolare poemetto di Joseph Viktor von Scheffel (1826-1886).

51. «*Dans son attitude, il y a une gravité, une placidité, quelque chose du demi-endormement d'un ruminant*». Dal *Journal des Goncourt*, cit., vol. II, p. 25.

52. «*... je pris la voix la plus douce pour affirmer que j'avais plus de plaisir à lire Hugo qu'Homère...*». *Ibidem*, vol. III, p. 80.

dera, con non piccola ambizione, professare un aristocraticismo dello spirito; ma nello stesso tempo cade in ginocchio, e non soltanto in ginocchio, davanti alla dottrina opposta, all'*évangile des humbles*. A che serve tutto il libero pensiero, la modernità, il sarcasmo e l'elasticità nel girare il collo, se si è rimasti nelle proprie viscere cristiani, cattolici e addirittura preti? Renan ha la sua inventività nella seduzione, in tutto e per tutto come un gesuita o un confessore; alla sua spiritualità non manca il largo, compiaciuto sorriso pretesco, – come tutti i preti, non diventa veramente pericoloso se non quando ama. Nessuno lo uguaglia nell'adorare in una maniera mortalmente pericolosa... Questo spirito di Renan, uno spirito che *snerva*, è una fatalità in più per la povera Francia malata, malata nella volontà.

3

Sainte-Beuve.[53] – Non ha niente di un uomo; è pieno di un segreto corruccio contro tutti gli spiriti virili. Se ne va in giro, raffinato, curioso, annoiato, origliando, – un personaggio femmineo in fondo, con una vendicatività e una sensualità femminea. Come psicologo, un genio della *médisance*, a ciò dotato di mezzi inesauribili; nessuno sa mescolare meglio il veleno con la lode. Plebeo nei più bassi istinti e apparentato al *ressentiment* di Rousseau: *per conseguenza* romantico – giacché sotto ogni *romantisme* l'istinto di Rousseau grugnisce e spasima per la vendetta. Rivoluzionario, ma tenuto ancora discretamente a freno dalla paura. Senza libertà di fronte a tutto quello che ha forza (opinione pubblica, accademia,

53. Per questo ritratto di Sainte-Beuve Nietzsche si serve ampiamente delle osservazioni dei Goncourt. Per esempio (vol. II, p. 66): «*La petite touche c'est le charme et la petitesse de la causerie de Sainte-Beuve. Point de hautes idèes, point de grands expressions, point de ces images qui détachent en bloc une figure. Cela est aiguisé, menu, pointu, c'est une pluie de petites phrases qui peignent, à la longue, et par la superposition et l'amoncellement. Une conversation ingénieuse, spirituelle mais mince; une conversation où il y a de la grâce, de l'épigramme, du gentil ronron, de la griffe et de la patte de velours. Conversation, au fond, qui n'est pas la conversation d'un mâle supérieur*». Sottolineature di Nietzsche, che ha evidenziato tutto il passo con una linea a margine e un NB. P. 90: «*Dans ces quelques paroles, jaillies du plus secret et du plus sincère de son âme, on sent dans Sainte-Beuve le célibataire révolutionnaire, et il nous apparaît presque avec la tête d'un conventionnel niveleur, d'un homme laissant percer contre la société du XIXe siècle des haines à la Rousseau, ce Jean-Jaques auquel il ressemble un peu physiologiquement*». Sottolineature di Nietzsche, che ha aggiunto a margine: *e[cce] h[omo]*.

corte, perfino Port-Royal). Astioso verso tutto ciò che è grande negli uomini e nelle cose, verso tutti coloro che credono in sé. Abbastanza poeta e semifemmina per sentire ancora la grandezza come potenza; costantemente attorcigliato, come quel famoso verme, perché si sente costantemente calpestato[54]. Come critico senza misura, sostegno e spina dorsale, con la lingua del *libertin* cosmopolita per molte cose, ma senza neanche il coraggio di confessare il *libertinage*. Come storico, senza filosofia, senza il *potere* dello sguardo filosofico, – perciò ricusatore, in tutte le cose principali, del compito di giudicare, mentre esibisce l'«oggettività» come maschera. Diverso è il suo atteggiamento verso tutte quelle cose in cui un gusto raffinato, consumato, è l'istanza suprema: qui ha veramente il coraggio di sé, il piacere di sé, – qui è *maestro*. – Da certi lati una prefigurazione di Baudelaire[55].

4

L'*Imitatio Christi* è uno di quei libri che non tengo fra le mani senza una resistenza fisiologica: esso emana un *parfum* di eterno femminino per il quale bisogna già essere francesi – o wagneriani... Questo santo ha un tal modo di parlare dell'amore che le stesse Parigine si incuriosiscono. – Mi si dice che quell'*accortissimo* gesuita di A. Comte, che voleva portare i suoi Francesi a Roma per la *via indiretta* della scienza, si sia ispirato a questo libro. Lo credo: «la religione del cuore»...

5

G. Eliot. – Si sono liberati del Dio cristiano e ora credono di dover tanto più mantenere in auge la morale cristiana: è questa una consequenzialità *inglese*, non vogliamo prendercela con le donnette della morale *à la* Eliot. In Inghilterra, per ogni piccola emancipazione dalla teologia, bisogna, in una maniera terrificante, riabilitarsi co-

54. Cfr. «Sentenze e frecce», 31.

55. A Nietzsche non era ignota una certa dipendenza di Baudelaire da Sainte-Beuve. Possedeva infatti sia *Les cahiers de Sainte-Beuve*, Paris 1876 (BN), in cui si trova la famosa definizione «*âne de génie*» attribuita da Sainte-Beuve al suo «*petit ami libertin*» (citata anche in FP 34[45] aprile-giugno 1885), sia le *Oeuvres posthumes* di Baudelaire.

me fanatici della morale. È questa, colà, l'*ammenda* da pagare. – Diversamente stanno le cose per noialtri. Se si rinuncia alla fede cristiana, si toglie per ciò stesso il terreno sotto i piedi al *diritto* alla morale cristiana. Questa *non* s'intende affatto da sé: questo punto va messo sempre di nuovo in luce, a dispetto dei platicefali inglesi. Il cristianesimo è un sistema, una visione delle cose pensata globalmente e *totale*. Se se ne strappa via un concetto fondamentale, la fede in Dio, si frantuma con ciò anche tutto il resto: non rimane più tra le dita niente di necessario. Il cristianesimo presuppone che l'uomo non sappia, non *possa* sapere che cosa è bene e che cosa è male per lui; egli crede in Dio che è il solo a saperlo. La morale cristiana è un comando; la sua origine è trascendente; essa è al di là di ogni critica, di ogni diritto alla critica; ha verità solo se Dio è la verità, – sta e cade con la fede in Dio. – Se effettivamente gli Inglesi credono di sapere da sé, «intuitivamente», che cosa è bene e che cosa male, se quindi ritengono di non aver più bisogno del cristianesimo come garanzia della morale, questo fatto stesso è semplicemente la *conseguenza* del dominio del giudizio di valore cristiano e un'espressione della *forza* e *profondità* di tale dominio, sicché l'origine della morale inglese è stata dimenticata, sicché il pesante condizionamento del suo diritto all'esistenza non viene più avvertito. Per l'Inglese la morale non è ancora un problema...

6

George Sand. – Ho letto le prime *Lettres d'un voyageur*: come tutto ciò che proviene da Rousseau, sono false, artificiose, gonfiate, esagerate. Non sopporto questo stile variopinto da tappezzeria; altrettanto poco l'ambizione plebea dei sentimenti generosi. La cosa peggiore rimane certo la civetteria femminile frammista ad atteggiamenti mascolini e a maniere da giovanotti ineducati. – Quanto dev'essere stata fredda, con tutto ciò, questa artista insopportabile! Si caricava come un orologio – e scriveva...[56] Fredda come Hugo, come Balzac, come tutti i romantici, non appena si mettevano a comporre! E con quanto compiacimento ci si dev'essere messa,

56. Nel *Journal* cit. vol. II, p. 146, T. Gauthier racconta: «*Enfin vous savez ce qui lui est arrivé. Quelque chose de monstrueux! Un jour elle finit un roman à une heure du matin... et elle en recommence un autre, dans la nuit...*».

questa feconda vacca-scrittrice, che aveva in sé qualcosa di tedesco in senso deteriore, come Rousseau stesso, suo maestro, e in ogni caso era possibile solo col decadere del gusto francese! – Ma Renan l'ammira...[57]

7

Morale per psicologi. – Non bisogna fare della psicologia da *colportage*! Mai osservare *per* osservare! Ciò dà un'ottica falsa, uno strabismo, qualcosa di forzato e di esagerato. Fare un'esperienza come *voler* fare un'esperienza – ciò non porta a niente. Non si *deve*, mentre si vive qualcosa, guardare a se stessi, allora ogni sguardo diventa «malocchio». Uno psicologo nato si guarda per istinto dal vedere per vedere; lo stesso vale per il pittore nato. Questi non lavora mai «secondo natura», – lascia al suo istinto, alla sua *camera obscura* di filtrare ed esprimere il «caso», la «natura», l'«esperienza»... Come prima cosa viene alla sua coscienza l'*universale*, la conclusione, il risultato; egli non conosce quell'astrarre arbitrario dal caso singolo. – Che cosa viene fuori, quando si fa diversamente? Per esempio quando si fa psicologia da *colportage* in grande e in piccolo come fanno i *romanciers* parigini? *In questo modo* si tende per così dire un agguato alla realtà, *in questo modo* si porta ogni sera a casa una manciata di curiosità... Ma si guardi un po' che cosa ne viene fuori alla fine – un mucchio di scarabocchi, un mosaico nel caso migliore, in ogni caso qualcosa di affastellato, agitato, cromaticamente strillato. Il peggio in ciò lo raggiungono i Goncourt: non mettono insieme tre frasi che semplicemente non facciano male all'occhio, all'occhio dello *psicologo*. – La natura, nella valutazione artistica, non è un modello. Essa esagera, deforma, lascia lacune. La natura è il *caso*. Lo studio «secondo natura» mi sembra un cattivo segno: rivela sottomissione, debolezza, fatalismo, – questo giacere-nella-polvere di fronte ai *petits faits* è indegno di un artista *completo*. Vedere *che cos'è* – ciò appartiene a un altro genere di spiriti, agli spiriti *antiartistici*, fattuali. Bisogna sapere *chi* si è...

57. Nietzsche aveva acquistato, il 10 febbraio 1876, l'intera opera di Sand in dieci volumi, in traduzione tedesca (BN).

8[58]

Per la psicologia dell'artista. – Affinché ci sia arte, affinché ci sia un qualunque fare e contemplare estetico, è indispensabile una condizione fisiologica preliminare: *l'ebbrezza.* Bisogna che anzitutto l'ebbrezza abbia potenziato l'eccitabilità di tutta la macchina: senza di ciò non si dà arte. Tutte le specie di ebbrezza, per quanto diversamente condizionate, hanno la forza di farlo: anzitutto l'ebbrezza dell'eccitazione sessuale, la forma di ebbrezza più antica e originaria. Parimenti l'ebbrezza che è al seguito di tutti i grandi desideri, di tutti gli affetti forti; l'ebbrezza della festa, della gara, del pezzo di bravura, della vittoria, di ogni moto estremo; l'ebbrezza della crudeltà; l'ebbrezza nel distruggere; l'ebbrezza determinata da certi influssi meteorologici, per esempio l'ebbrezza primaverile; o dall'influsso dei narcotici; infine l'ebbrezza della volontà, l'ebbrezza di una volontà turgida e sovraccarica. – L'essenziale nell'ebbrezza è il senso del potenziamento e della pienezza. Con questo sentimento, si dà alle cose, le si *costringe* a prendere da noi, le si violenta, – questo processo si chiama *idealizzare.* Liberiamoci qui da un pregiudizio: l'idealizzare *non* consiste, come comunemente si crede, nel sottrarre o detrarre i tratti minuti, accessori. Decisivo è invece dare un possente risalto ai tratti principali, in modo che, per ciò stesso, gli altri scompaiano.

9[59]

In questo stato, si arricchisce tutto con la propria pienezza. Ciò che si vede, ciò che si vuole, lo si vede turgido, compresso, vigoroso, sovraccarico di forza. L'uomo che si trova in questo stato trasforma le cose in modo che finiscano col rispecchiare la sua potenza, – col diventare riflessi della sua perfezione. Questo *dover* trasformare in perfezione – è l'arte. Anche tutto quello che egli non è gli diventa lo stesso piacere di sé: nell'arte l'uomo gode di sé come perfezione. – Sarebbe lecito pensare a uno stato opposto, a una specifica antiarti-

58. Questo paragrafo e i tre seguenti sono quanto Nietzsche scrisse di un progettato capitolo della sua «opera principale», ossia della «Volontà di potenza», in cui si riprometteva di dimostrare la «totale metamorfosi dell'arte nell'istrionismo», quale «espressione di degenerazione fisiologica», come è detto in WA, § 7.

59. In GT (1872).

sticità dell'istinto, – a un modo di essere che impoverisse, assottigliasse, intisichisse tutte le cose. E in realtà la storia è ricca di tali anti-artisti, di tali morti-di-fame della vita: che per forza debbono appropriarsi anche le cose, estenuarle e farle *più magre*. È questo per esempio il caso del vero cristiano, di Pascal per esempio: un cristiano che sia nello stesso tempo artista *non si dà*... Non si sia puerili e non mi si obietti Raffaello o qualche cristiano omeopatico del XIX secolo. Raffaello diceva sì, Raffaello *faceva* sì, per conseguenza Raffaello non era cristiano.

10

Che cosa significa la contrapposizione da me introdotta nell'estetica tra i concetti di *apollineo* e di *dionisiaco*, entrambi intesi come forme di ebbrezza? – L'ebbrezza apollinea tiene soprattutto eccitato l'occhio, sicché esso acquista la forza della visione. Il pittore, lo scultore, il poeta epico sono visionari *par excellence*. Nello stato dionisiaco, invece, è eccitato e potenziato tutto quanto il sistema affettivo, sicché esso scarica in una volta tutti i suoi mezzi di espressione, facendo venir fuori nello stesso tempo la forza del rappresentare, imitare, trasfigurare, trasformare, ogni specie di mimica e di arte scenica. L'essenziale resta la facilità della metamorfosi, l'incapacità di *non* reagire (analogamente che per certi isterici, i quali anche a ogni cenno entrano in *ogni* ruolo). Per l'uomo dionisiaco è impossibile non capire una qualunque suggestione, non gli sfugge nessun segno affettivo, ha nel più alto grado l'istinto del comprendere e del divinare, così come possiede nel più alto grado l'arte della comunicazione. Entra in ogni pelle, in ogni moto affettivo; si trasforma costantemente. – La musica, così come oggi la intendiamo, è del pari un eccitamento e sfogo totale degli affetti, però solo come rimasuglio di un mondo espressivo degli affetti molto più pieno, è un mero *residuum* dell'istrionismo dionisiaco. Per rendere possibile la musica come arte a sé, si è messa a tacere una quantità di sensi, soprattutto la sensibilità muscolare (relativamente almeno, giacché in un certo grado ogni ritmo parla ancora ai nostri muscoli), sicché l'uomo non imita e rappresenta più subito corporalmente tutto quello che sente. Nondimeno, *questo* è il vero stato dionisiaco normale, comunque lo stato originario; la musica è la sua specificazione, lentamente raggiunta a spese delle facoltà più strettamente apparentate.

11

L'attore, il mimo, il ballerino, il musico, il lirico sono nei loro istinti fondamentalmente affini e in sé una cosa sola, ma si sono a poco a poco specializzati e separati l'uno dall'altro – fino a contrapporsi addirittura. Il lirico è quello che è rimasto più a lungo unito al musico; l'attore al ballerino. – L'*architetto* non rappresenta né uno stato dionisiaco né uno apollineo: qui è il grande atto di volontà, la volontà che sposta le montagne, l'ebbrezza della grande volontà che anela all'arte. Sono sempre stati gli uomini più potenti che hanno ispirato gli architetti; l'architetto è stato sempre sotto la suggestione della potenza. Nell'opera di architettura deve diventare visibile l'orgoglio, la vittoria sulla gravità, la volontà di potenza; l'architettura è una specie di facondia della potenza materializzatasi in determinate forme, che ora persuade, anche lusingando, e ora semplicemente comanda. Il più alto sentimento di potenza e sicurezza giunge a esprimersi in ciò che ha *grande stile*. La potenza che non ha più bisogno di prove, che disdegna di piacere, che difficilmente risponde, che sente di non avere intorno testimoni; che senza averne coscienza vive del fatto che vi è un'opposizione ad essa; che riposa in *sé stessa*, fatalisticamente, come legge tra le leggi: *ciò* parla di sé come grande stile.

12

Ho letto la vita di *Thomas Carlyle*, questa farsa inconsapevole e involontaria, questa interpretazione eroico-morale di stati dispeptici. – Carlyle, un uomo dalle parole e dagli atteggiamenti forti, un retore per *necessità*, che è costantemente pungolato dal desiderio di una fede salda *e* dal sentimento di esserne incapace (in ciò un tipico romantico!). Il desiderio di una fede robusta *non* è la prova di una fede robusta, bensì il contrario. *Se la si ha*, ci si può permettere il bel lusso dello scetticismo: si è per ciò abbastanza sicuri, abbastanza saldi, abbastanza legati. Carlyle vuole stordire qualcosa in sé con il *fortissimo* della sua venerazione per gli uomini di fede salda e con la sua furia contro quelli meno semplici: *ha bisogno* di chiasso. Una costante appassionata *disonestà* con se stesso – è questo il suo *proprium*, per cui è e rimane interessante. – Veramente, in Inghilterra viene ammirato proprio per la sua onestà... Ebbene, ciò è inglese; e

considerando che gli Inglesi sono il popolo del perfetto *cant*, è addirittura giusto, e non soltanto comprensibile. In fondo Carlyle è un ateo inglese che cerca il suo onore nel *non* esserlo.

13

Emerson. – Molto più illuminato, errabondo, multiforme, raffinato di Carlyle, soprattutto più felice... È fatto in modo da nutrirsi istintivamente solo di ambrosia e da lasciar perdere quel che nelle cose è indigesto. A paragone di Carlyle, è un uomo di gusto. – Carlyle, che lo amava molto, diceva nondimeno di lui: «non *ci* dà abbastanza da mordere», il che può essere detto a ragione, ma non a sfavore di Emerson. – Emerson ha quella specie di gaiezza bonaria ed estrosa che scoraggia ogni seriosità; non sa assolutamente quanto è già vecchio e quanto giovane sarà ancora, – potrebbe dire di sé, con le parole di Lope de Vega: «yo me sucedo a mi mismo». Il suo spirito cerca sempre ragioni per essere contento e perfino grato; e a volte sfiora l'allegra trascendenza di quell'onest'uomo che ritornava, *tamquam re bene gesta*, da un appuntamento galante. «*Ut desint vires*», disse riconoscente, «*tamen est laudanda voluptas*»[60].

14

Anti-Darwin. – Per quanto riguarda la famosa «lotta per la *vita*», essa mi sembra per il momento più asserita che dimostrata. C'è, ma come eccezione; l'aspetto generale della vita *non* è lo stato di necessità, lo stato di fame, bensì la ricchezza, l'opulenza, finanche lo sperpero assurdo, – dove si lotta, si lotta per la *potenza*... Non bisogna scambiare Malthus con la natura. – Ma posto che tale lotta esista – e in realtà esiste –, essa si risolve purtroppo in senso inverso a quello che la scuola di Darwin si augura e a quello che ci si *potrebbe* forse con essa augurare: cioè a svantaggio dei forti, dei privilegiati, delle felici eccezioni. Le specie *non* crescono nella perfezione: i deboli prevalgono sempre di nuovo sui forti, – ciò accade perché essi sono in gran numero, sono anche *più bravi*... Darwin ha dimenticato lo spiri-

60. OVIDIO, *Ex Ponto*, III 4, 79: «*Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas*». Nietzsche trasforma dunque scherzosamente *voluntas* in *voluptas*.

to (questo è inglese!), *i deboli hanno più spirito...* Si deve aver bisogno dello spirito per avere spirito, – lo si perde, quando non se ne ha più bisogno. Chi ha la forza, si sbarazza dello spirito («lascialo perdere! si pensa oggi in Germania – ci dovrà pure restare il *Reich...*»)[61]. Per spirito intendo, come si vede, la prudenza, la pazienza, l'astuzia, la simulazione, la grande padronanza di sé e tutto quanto è *mimicry* (di questa è fatta una gran parte della cosiddetta virtù).

15

Casuistica di psicologi. – Costui è un conoscitore degli uomini: a che scopo studia propriamente gli uomini? Vuole sgraffignare piccoli vantaggi a spese loro, o anche grandi, – è un maneggione!... Anche quello lì è un conoscitore degli uomini: e voi dite che in ciò non cerca niente per sé? che è un grande «impersonale». Ma guardate meglio! Forse cerca addirittura un vantaggio ancora *peggiore*: sentirsi superiore agli uomini, poter guardarli dall'alto in basso, non confondersi più con loro. Questo «impersonale» è un *disprezzatore* degli uomini; e quello di prima è la specie più umana, qualunque cosa sembri dall'esterno. Perlomeno egli si pone come uguale, si pone *dentro...*

16

Il *tatto psicologico* dei Tedeschi mi sembra messo in discussione da tutta una serie di casi, di cui la modestia mi impedisce di esibire l'elenco. In un solo caso non mi manca una grande occasione di dare fondamento alla mia tesi: rimprovero ai Tedeschi di essersi sbagliati su *Kant* e sulla sua «filosofia delle scappatoie», come io la chiamo, – *non* era questo il tipo della probità intellettuale. – L'altra cosa che non mi piace sentire è una famigerata «e»: i Tedeschi dicono «Goethe *e* Schiller», – io temo che dicano «Schiller e Goethe»... Ancora non lo si *conosce*, questo Schiller? – Ci sono delle «e» ancora peg-

61. Citazione del canto luterano e cantata di Bach *Eine feste Burg ist unser Gott* (Una salda fortezza è il nostro Dio).

giori; con le mie proprie orecchie ho sentito dire, per la verità solo tra professori di università, «Schopenhauer *e* Hartmann»...

17

Gli uomini più spirituali, posto che siano anche i più coraggiosi, vivono le tragedie di gran lunga più dolorose; ma proprio perciò rispettano la vita, perché essa oppone loro il suo più grande antagonismo.

18

La «*coscienza intellettuale*». – Niente mi sembra oggi più raro dell'ipocrisia autentica. Grande è il mio sospetto che l'aria mite della nostra civiltà non si confaccia a questa pianta. L'ipocrisia appartiene alle età di fede robusta: in cui neanche quando si era *costretti* a far mostra di possedere un'altra fede ci si staccava dalla fede che si aveva. Oggi la si abbandona; o, cosa ancora più frequente, si aggiunge ad essa una seconda fede, – così si rimane *rispettabili* in ogni caso. Indubbiamente oggigiorno è possibile una quantità di convinzioni di gran lunga maggiore di prima: possibile vuol dire permesso, vuol dire *innocuo*. Ne nasce la tolleranza verso se stessi. – La tolleranza verso se stessi consente più convinzioni: queste stesse convivono pacificamente, – si guardano bene, come fanno oggi tutti, dal compromettersi. Con che cosa ci si compromette oggi? Con la coerenza. Con il procedere in linea retta. Con l'essere meno che quintuplici. Con l'essere autentici... Grande è il mio timore che l'uomo moderno sia semplicemente troppo fraccomodo per certi vizi, sicché questi addirittura si estinguono. Ogni cattiveria che è condizionata dalla forza di volontà – e forse niente di cattivo esiste senza forza di volontà – degenera, nella nostra aria tiepida, in virtù... I pochi ipocriti che ho conosciuti imitavano l'ipocrisia: erano, come oggi è quasi un uomo su dieci, dei commedianti.

19

Bello e brutto. – Niente è più condizionato, diciamo *più limitato*, del nostro sentimento del bello. A chi volesse pensarlo separato dal piacere dell'uomo per l'uomo, verrebbe subito a mancare il terreno

sotto i piedi. Il «bello in sé» non è che una parola, non è neanche un concetto. Nel bello l'uomo si pone come misura della perfezione; in casi scelti adora in esso se stesso. Una specie non *può* dir di sì soltanto a se stessa in alcun altro modo che in questo. Il suo istinto *più basso*, quello della conservazione e dell'incremento di sé, si irradia anche in tali sublimità. L'uomo crede il mondo stesso sovraccarico di bellezza, – *dimentica* di esserne egli stesso la causa. È stato lui a donargli la bellezza, oh, una bellezza molto umana-troppo umana... In fondo l'uomo si rispecchia nelle cose, considera bello tutto ciò che gli rimanda la sua immagine; il giudizio «bello» è la *vanità della sua specie*... Allo scettico, cioè, un piccolo sospetto può sussurrare all'orecchio la domanda: è veramente il mondo abbellito dal fatto che l'uomo lo prenda per bello? Egli lo ha *umanizzato*: questo è tutto. Ma niente, assolutamente niente ci garantisce che proprio l'uomo costituisca il modello del bello. Chissà quale effetto esso farebbe agli occhi di un superiore giudice del gusto. Forse temerario? forse perfino divertente? forse un po' arbitrario?... «Oh, Dioniso, divino, perché mi tiri le orecchie?», domandò una volta Arianna al suo filosofico amante in uno di quei famosi dialoghi di Nasso. «Trovo nelle tue orecchie un certo umorismo, Arianna: perché non sono esse ancora più lunghe?»[62].

20

Niente è bello, solo l'uomo è bello. Su questa ingenuità si fonda ogni estetica, essa ne è la verità *prima*. Aggiungiamovi subito la seconda: niente è brutto se non l'uomo *degenerante*, – e con ciò il regno del giudizio estetico è conchiuso. – A calcolare in termini fisiologici, tutto ciò che è brutto indebolisce e offusca l'uomo. Gli ricorda il decadimento, il pericolo e l'impotenza; egli vi perde effettivamente forza. L'effetto del brutto si può misurare col dinamometro. Dove l'uomo in genere è depresso, lì egli subodora la vicinanza di qualcosa di «brutto». Il suo senso della forza, la sua volontà di potenza, il suo coraggio, il suo orgoglio – queste cose cadono col brutto, salgono col bello... Nell'uno come nell'altro caso *noi traiamo una conclusione*.

62. Cfr. JGB 295. Secondo uno schema dettagliato preparato da Nietzsche verso la fine del 1887 per il «libro perfetto» che doveva essere «La volontà di potenza», erano previsti «brevi colloqui tra Dioniso, Teseo e Arianna» da inframmezzare all'esposizione.

Le premesse di questa sono accumulate nell'istinto in quantità enorme. Il brutto viene inteso come un segno e un sintomo di degenerazione; quello che anche nel modo più lontano ci ricorda la degenerazione, è opera in noi del giudizio di «brutto». Ogni segno di esaurimento, di pesantezza, di vecchiaia, di stanchezza, ogni spece di illibertà, come spasimo, come paralisi, soprattutto l'odore, il colore, la forma della dissoluzione, della putrefazione, sia pure nel suo estremo assottigliamento in simbolo – tutto ciò provoca la stessa reazione, il giudizio di valore «brutto». Prorompe qui un *odio*. Che cosa odia qui l'uomo? Ma non c'è dubbio: il *declino del suo tipo*. Il suo odio scaturisce qui dal più profondo istinto della specie; in quest'odio c'è raccapriccio, prudenza, profondità, lungimiranza, – è l'odio più profondo che esista. È per esso che l'arte è *profonda*...

21

Schopenhauer. – Schopenhauer, l'ultimo Tedesco che venga in considerazione (che sia un evento *europeo* come Goethe, come Hegel, come Heinrich Heine, e *non semplicemente* un avvenimento locale, «nazionale»), è per lo psicologo un caso di prim'ordine: cioè come tentativo maliziosamente geniale di mettere in campo, a favore di una svalutazione nichilistica totale della vita, proprio le istanze contrarie, le grandi autoaffermazioni della «volontà di vivere», le forme di esuberanza della vita. Egli ha interpretato, in ordine successivo, l'*arte*, l'eroismo, il genio, la bellezza, la grande pietà, la conoscenza, la volontà di verità, la tragedia come fenomeni conseguenti alla «negazione» o al bisogno di negazione della «volontà» – la più grande falsificazione psicologica che, a parte il cristianesimo, vi sia stata nella storia. A ben guardare, in ciò egli non è che l'erede dell'interpretazione cristiana; solo che ha saputo *approvare* ancora in un senso cristiano, vale a dire nichilistico, anche ciò che il cristianesimo aveva *ripudiato*, i grandi fatti culturali dell'umanità (ossia come vie verso la «redenzione», come prodromi della «redenzione», come *stimulantia* del bisogno di «redenzione»...).

22

Prendo un solo caso. Schopenhauer parla della *bellezza* con un ardore malinconico, – perché, in fondo? Perché vede in essa un *pon-*

te passando sul quale si va più lontano o si ha sete di andare più lontano... Essa rappresenta per lui la redenzione dalla «volontà» per qualche momento – alletta alla redenzione per sempre... In particolare egli la esalta come redentrice dal «punto focale della volontà», dalla sessualità, – nella bellezza vede negato l'istinto della generazione... Un santo singolare! Qualcuno ti contraddice, temo sia la natura. *Per quale scopo* esiste in genere la bellezza nei suoni, nei colori, negli odori, nei movimenti ritmici della natura? Che cosa *fa spuntare* la bellezza? – Per fortuna lo contraddice anche un filosofo. Un'autorità non inferiore a quella del divino Platone (così lo chiama Schopenhauer stesso) fa valere un'altra proposizione: che tutta la bellezza spinge a generare[63], – che proprio questa è la caratteristica della sua azione, da quello che è più sensuale a quello che è più spirituale...

23

Platone va più lontano. Dice, con un'innocenza per la quale bisogna essere Greci e non «cristiani», che non vi sarebbe una filosofia platonica se non vi fossero ad Atene giovinetti così belli; che la loro vista è la prima cosa che trasporta l'anima del filosofo in un turbine erotico e non gli dà più pace finché essa non abbia gettato il seme di tutte le cose alte nella profondità di un così bel regno terrestre[64]. Anche lui è un santo singolare! – non si crede alle proprie orecchie, anche ammettendo che si creda a Platone. Per lo meno si indovina che ad Atene si filosofava *diversamente*, soprattutto in pubblico. Niente è meno greco della ragnatela di concetti tessuta da un eremita, dell'*amor intellectualis dei* alla maniera di Spinoza. Una filosofia nello stile di Platone sarebbe piuttosto da definire una gara erotica, un perfezionamento e un'interiorizzazione dell'antica ginnastica agonale e dei suoi *presupposti*... Che cosa venne fuori alla fine da questa erotica filosofica di Platone? Una nuova forma d'arte dell'agone greco, la dialettica. – Rammento ancora, *contro* Schopenhauer e ad onore di Platone, che anche tutta la cultura e letteratura superiore della Francia *classica* è cresciuta sul terreno dell'interesse ses-

63. PLATONE, *Simposio*, 206b-d.
64. Cfr. per esempio PLATONE, *Fedro* 249c-256e.

suale. In essa si possono cercare dovunque la galanteria, i sensi, la gara sessuale, la «donna», – non si cercherà mai invano...

24

L'art pour l'art.[65] – La lotta contro il fine nell'arte è sempre la lotta contro la tendenza *moralizzatrice* nell'arte, contro la sua subordinazione alla morale. *L'art pour l'art* significa: «Che il diavolo si porti via la morale!» – Ma anche questa inimicizia tradisce ancora il predominare del pregiudizio. Anche quando si è escluso dall'arte il fine della predicazione morale e del miglioramento dell'uomo, non ne consegue ancora affatto che l'arte sia priva di un qualunque fine, obiettivo, senso, che sia insomma *l'art pour l'art* – un verme che si morde la coda. «Meglio nessun fine che un fine morale!» – così parla la nuda passione. Lo psicologo domanda invece: che cosa fa ogni arte? non loda? non magnifica? non trasceglie? non pone in risalto? Con tutto ciò essa *rafforza* o *indebolisce* certi giudizi di valore... È questo soltanto qualcosa di marginale? un caso? Qualcosa in cui non c'entra affatto l'istinto dell'artista? O non è invece il presupposto affinché l'artista *possa...*? Non è rivolto il suo istinto più profondo all'arte o meglio al senso dell'arte, alla *vita*? a *rendere la vita desiderabile*? – L'arte è il grande stimolante della vita: in che modo la si potrebbe concepire come priva di un fine, di un obiettivo, come *l'art pour l'art*? – Resta un problema: l'arte porta alla luce anche molte cose brutte, dure, problematiche della vita, – non sembra con ciò distogliere dalla vita? – Ed effettivamente ci sono stati filosofi che le hanno attribuito questo senso. L'«affrancarsi dalla volontà», insegnava Schopenhauer come finalità generale dell'arte, il «disporre alla rassegnazione» egli onorava come la grande utilità della tragedia. – Ma questa – l'ho fatto già capire – è ottica di pessimisti e «malocchio» –: bisogna appellarsi agli artisti stessi. *Che cosa esprime di sé l'artista tragico*? Non è lo stato *senza* paura di fronte al terribile e al problematico che egli mostra? – Questo stato è in sé qualcosa di altamente desiderabile; chi lo conosce gli tributa i più grandi onori. Egli lo comunica, *deve* comunicarlo, posto che sia un artista, un ge-

65. Victor Cousin usò per primo quest'espressione nel 1818. Poi essa si diffuse e provocò polemiche tra gli scrittori francesi, fra cui T. Gauthier, Ch. Baudelaire e G. Flaubert.

nio della comunicazione. Il valore e la libertà di sentimento di fronte a un potente nemico, di fronte a una sublime avversità, di fronte a un problema che suscita raccapriccio – è questo stato *vittorioso* che l'artista tragico elegge, magnifica. Di fronte alla tragedia il guerriero che abita nella nostra anima celebra i suoi saturnali; chi è aduso al dolore, chi va in cerca del dolore, l'uomo *eroico*, esalta con la tragedia la sua esistenza – a lui soltanto il trageda mesce il beveraggio di questa dolcissima crudeltà.

25

Accontentarsi degli uomini, tener casa aperta nel proprio cuore, ciò è liberale, ma è soltanto liberale. I cuori che sono capaci di ospitalità *aristocratica* si riconoscono dalle molte finestre con le tende abbassate e dalle imposte chiuse: le loro stanze migliori, le tengono vuote. Perché? – Perché aspettano ospiti di cui *non* ci si debba «accontentare»...

26

Non ci stimiamo più abbastanza quando comunichiamo con gli altri. Le nostre esperienze originali non sono per niente ciarliere. Non potrebbero comunicare neanche se lo volessero. E ciò perché manca loro la parola. Le cose per cui abbiamo parole, sono quelle che ci siamo già lasciate dietro. In ogni parlare c'è un granello di disprezzo. Il linguaggio, sembra, è stato inventato soltanto per ciò che sta nella media, è intermedio, comunicabile. Con il linguaggio chi parla già si *volgarizza*. – Da una morale per sordomuti e altri filosofi.

27

«Questo ritratto è d'incantevole bellezza!»[66]... La donna-letterata, insoddisfatta, eccitata, vuota nel cuore e nelle viscere, continuamente tesa con dolorosa curiosità all'ascolto dell'imperativo che sussurra dalle profondità del suo organismo «*aut liberi aut libri*»; la donna-letterata, abbastanza colta per intendere la voce della natura

66. Dall'aria di Tamino nel *Flauto magico* di Mozart.

anche quando parla latino e d'altra parte abbastanza vanitosa e oca per parlare anche segretamente con sé in francese «*je me verrai, je me lirai, je m'extasierai et je dirai: Possible que j'aie eu tant d'esprit?*»[67]...

28

Gli «impersonali» parlano. – «Niente è per noi più facile che essere saggi, pazienti, superiori. Grondiamo olio di indulgenza e di simpatia, siamo in maniera assurda giusti, perdoniamo tutto. Proprio perciò dovremmo comportarci alquanto più rigorosamente; proprio perciò dovremmo, di tanto in tanto, *allevare* in noi una passioncella, un vizietto di passioncella. Ciò può riuscirci duro; e forse rideremo tra noi dell'aspetto che in tal modo offriremo. Ma a che serve? Non abbiamo più nessun'altra forma di autosuperamento: questo è il *nostro* ascetismo, la *nostra* penitenza»... *Diventare personali* – la virtù degli «impersonali»...

29

Da un esame di laurea. – «Qual è il compito di ogni istruzione superiore?» – Fare dell'uomo una macchina. – «Qual è il mezzo per tale scopo?» – Egli deve imparare ad annoiarsi. – «Come si ottiene ciò?» – Con il concetto di dovere. – «Chi è il suo modello al riguardo?» – Il filologo: egli insegna a *sgobbare*. – «Qual è l'uomo perfetto?» – L'impiegato statale. – «Quale filosofia dà la formula suprema dell'impiegato statale?» – Quella di Kant: l'impiegato statale come cosa in sé innalzato a giudice sull'impiegato statale come fenomeno.

30

Il diritto alla stupidità. – Il lavoratore affaticato e dal respiro stentato, che ha uno sguardo bonario, che lascia andare le cose come vanno: questa figura tipica che attualmente, nell'epoca del lavoro (*e* del «Reich»!), si incontra in tutte le classi della società, rivendica proprio oggi per sé l'arte, compreso il libro, soprattutto il giornale, –

67. Lettera dell'abate Galiani a Mme d'Épinay del 18 settembre 1769.

e tanto più la bella natura, l'Italia... L'uomo della sera, con gli «istinti selvaggi assopiti»[68], di cui parla Faust, ha bisogno della villeggiatura, dei bagni di mare, dei ghiacciai, di Bayreuth... In tali epoche l'arte ha un diritto alla pura stoltezza – una specie di vacanza per lo spirito, l'arguzia e il cuore. Ciò comprese Wagner. La *pura stoltezza* fa ristabilire...

31

Ancora un problema di dieta. – I mezzi con cui Giulio Cesare si difendeva dai suoi stati di cagionevolezza e dal mal di testa: marce interminabili, regime di vita semplicissimo, ininterrotta permanenza all'aperto, continui strapazzi – sono queste, grosso modo, le regole di conservazione e di difesa in genere contro l'estrema vulnerabilità di quella macchina sottile, operante sotto altissima pressione, che si chiama genio.

32

Parla l'immoralista. – Niente va *più* contro il gusto di un filosofo dell'uomo *in quanto desidera.* Se egli vede l'uomo soltanto nel suo fare, se vede questo animale valorosissimo, astutissimo, tenacissimo anche quando si smarrisce nei labirinti di situazioni estreme: come gli appare ammirevole l'uomo! E gli è per di più di conforto... Invece il filosofo disprezza l'uomo che desidera, e pure l'uomo «desiderabile» – e in genere tutte le cose desiderabili, tutti gli *ideali* dell'uomo. Se un filosofo potesse essere nichilista, lo sarebbe perché trova il nulla dietro tutti gli ideali dell'uomo. O nemmeno ancora il nulla – bensì soltanto quel che non vale nulla, l'assurdità, la malattia, la viltà, la stanchezza, ogni specie di feccia nella coppa *vuotata* della sua vita... L'uomo, che come realtà è così degno di venerazione, come accade che non meriti rispetto in quanto desidera? Deve forse scontare il fatto di essere così in gamba come realtà? Deve forse compensare il suo fare, la tensione della mente e della volontà che c'è in ogni fare, con un rilassamento delle membra nell'immaginario e nell'assurdo? La storia delle sue «desiderabilità» è stata finora la *partie honteuse*

68. Cfr. GOETHE, *Faust*, 1179-1185.

dell'uomo; occorre guardarsi dal leggere in essa troppo a lungo. Ciò che giustifica l'uomo è la sua realtà – essa lo giustificherà eternamente. Quanto più pregevole è l'uomo reale a paragone di qualsiasi uomo meramente desiderato, sognato, inventato, mentito? di qualsiasi uomo *ideale*?... E soltanto l'uomo ideale va contro il gusto del filosofo.

33

Valore naturale dell'egoismo. – L'egoismo ha tanto valore quanto ne ha fisiologicamente il suo portatore: può averne moltissimo, può non averne alcuno ed essere spregevole. Ogni individuo può essere considerato a seconda che rappresenti la linea ascendente della vita oppure quella discendente. Se si decide su questo punto, si ha anche un canone per stabilire quale valore abbia il suo egoismo. Qualora rappresenti l'ascendere della linea, il suo valore è in realtà straordinario – e per amore della vita nella sua totalità, che fa con lui un passo *avanti*, la cura per la conservazione, per la creazione delle sue condizioni ottimali, *può* arrivare anche all'estremo. Il singolo, l'«individuo», quale il popolo e il filosofo lo hanno finora inteso, è appunto un errore: non è niente per sé, non un atomo, non un «anello della catena», niente di semplicemente ereditato da altri tempi – al contrario, egli è tutta l'unica linea Uomo che va fino a lui... Qualora invece rappresenti lo sviluppo discendente, la decadenza, la degenerazione e la malattia cronica (le malattie sono, grosso modo, già fenomeni conseguenti alla decadenza, *non* le sue cause), allora gli spetta poco valore, e la prima regola di equità vuole che *porti via* ai benriusciti il meno possibile. Ormai non è più che il loro parassita...

34

Cristiano e anarchico. – Quando l'anarchico, come portavoce di strati *declinanti* della società, rivendica con bella indignazione «diritto», «giustizia», «parità di diritti», non fa altro, con ciò, che subire la pressione della propria incultura, la quale non è in grado di capire *perché* egli veramente soffra – *di che cosa* sia povero, di vita... È potente in lui un istinto di causalità: qualcuno deve aver colpa del fatto che egli stia male... Gli fa già bene, anche, la «bella indignazione», imprecare è un piacere per tutti i poveri diavoli – c'è una piccola eb-

brezza di potenza. Già la lagnanza, il lamentarsi, può dare alla vita un'attrattiva per la quale la si sopporta; una sottile dose di *vendetta* è in ogni lamento, si rimprovera il proprio star male, e in certi casi la propria cattiveria, come un torto, come un privilegio *abusivo*, a coloro che sono fatti diversamente. «Se io sono una canaglia, lo devi essere anche tu»: sulla base di questa logica si fa la rivoluzione. Ma in nessun caso il lamentarsi serve a qualcosa: proviene dalla debolezza. Che si attribuisca il proprio star male agli altri o *a se stessi* – la prima cosa la fa il socialista, la seconda, per esempio, il cristiano – non fa nessuna vera differenza. Quello che in ciò è comune, diciamo pure *indegno*, è che qualcuno debba avere la *colpa* del fatto che si soffre – è, insomma, che il sofferente si prescriva contro la sua sofferenza il miele della vendetta. Gli oggetti di questo bisogno di vendicarsi come bisogno di *piacere*, sono cause occasionali. Il sofferente trova dappertutto motivi per raffreddare la sua piccola vendetta – se è cristiano, detto ancora una volta, li trova in *sé*... Il cristiano e l'anarchico – entrambi sono *décadents*. Ma anche quando il cristiano condanna, denigra, insozza il «*mondo*», lo fa per lo stesso istinto per cui il socialista condanna, denigra, insozza la *società*; lo stesso «giudizio universale» è ancora la dolce consolazione della vendetta – è la rivoluzione, quale anche l'operaio socialista se l'aspetta, solo pensata un po' più lontana... Perfino l'«aldilà» – a che un aldilà, se non fosse un mezzo per insozzare l'aldiquà?...

35

Critica della morale della décadence. – Una morale altruistica, una morale per la quale l'egoismo *intristisce* – rimane in ogni caso un cattivo segno. Ciò vale per gli individui, ciò vale specialmente per i popoli. Viene meno il meglio, quando comincia a mancare l'egoismo. Scegliere istintivamente ciò che è *a sé* nocivo, farsi *allettare* da motivi disinteressati, fornisce quasi la formula della *décadence*. «Non cercare il *proprio* utile» – non è altro che la foglia di fico morale per un'altra fattualità, cioè fisiologica: «non so più *trovare* il mio utile»... Disgregamento degli istinti! È finita per l'uomo, quando diventa altruista. Invece di dire ingenuamente: «*io* non valgo più nulla», la menzogna morale dice per bocca del *décadent*: «Non c'è niente che valga – la *vita* non vale nulla»... Un tale giudizio rimane alla fine un grande pericolo, ha un effetto contagioso – ben presto, su tutto il

terreno morboso della società, forma lussureggiando una vegetazione tropicale di concetti, ora come religione (cristianesimo), ora come filosofia (schopenhauerismo). In qualche caso una tale vegetazione di tossicodendri, sorta dalla putredine, continua, con le sue esalazioni, ad avvelenare per millenni *la vita*...

36

Morale per medici. – Il malato è un parassita della società. In un certo stato è indecoroso continuare a vivere. Il continuare a vegetare in vile dipendenza da medici e ambulatori, dopo che il senso della vita, il *diritto* di vivere è andato perduto, dovrebbe trarsi dietro, nella società, un profondo disprezzo. I medici, a loro volta, dovrebbero essere i mediatori di questo disprezzo – non ricette, ma ogni giorno una nuova dose di *schifo* per il loro paziente... Creare una nuova responsabilità, quella del medico, per tutti i casi in cui il supremo interesse della vita, della vita *ascendente*, richiede che si spinga in basso e da parte la vita *degenerante* – ad esempio per il diritto a procreare, per il diritto a nascere, per il diritto a vivere... Morire con fierezza, quando non è più possibile vivere con fierezza. La morte, scelta spontaneamente, la morte attuata al momento giusto, in lucidità e letizia, in mezzo a figli e a testimoni, in modo che sia ancora possibile un reale commiato, quando *colui* che si accomiata è *ancora presente*, e parimenti una reale valutazione delle mete raggiunte e volute, un *bilancio* della vita – tutto ciò in antitesi alla trista e raccapricciante commedia che il cristianesimo ha fatto dell'ora estrema. Non bisogna mai dimenticare che il cristianesimo ha abusato della debolezza del moribondo per violentarne la coscienza, e del modo stesso di morire per trinciare giudizi di valore sull'uomo e sul suo passato! Qui, ad onta di tutte le vigliaccherie del pregiudizio, occorre soprattutto ristabilire il giusto, cioè fisiologico apprezzamento della cosiddetta morte *naturale*: che alla fine è anche soltanto una morte «innaturale», cioè un suicidio. Non si perisce mai per opera di qualcun altro, ma solo di se stessi. Solo che questa è la morte nelle condizioni più spregevoli, una morte non libera, una morte nel momento *non giusto*, una morte da vili. Si dovrebbe, per amore della *vita* – volere una morte diversa, libera, consapevole, senza accidenti, senza incidenti... Infine un consiglio per i signori pessimisti e altri *décadents*. Non è in nostra mano evitare di nascere;

ma noi possiamo porre rimedio a questo errore – giacché tante volte è un errore. *Se ci si toglie di mezzo*, si fa la cosa più rispettabile che ci sia. Con essa si merita quasi di vivere... La società, ma che dico!, la *vita* stessa se ne avvantaggia più che per una qualunque «vita» vissuta nella rinuncia, nell'anemia e in qualche altra virtù – si sono liberati gli altri dalla nostra vista, si è liberata la vita da un'*obiezione*... Il pessimismo, *pur, vert, si dimostra soltanto* con l'autoconfutazione dei signori pessimisti; bisogna fare un passo in più nella propria logica, non si deve negare la vita soltanto con «volontà e rappresentazione», come fece Schopenhauer – si deve *anzitutto negare Schopenhauer*... Il pessimismo, detto incidentalmente, per quanto sia contagioso, non aumenta tuttavia la morbosità di un'epoca, di una generazione nel suo complesso: ne è l'espressione. Si cade in preda ad esso come si cade in preda al colera; vi si deve essere già abbastanza morbosamente predisposti. Di per sé il pessimismo non fa neanche un unico *décadent* di più; ricordo il risultato della statistica, secondo cui gli anni in cui infuria il colera non si distinguono dalle altre annate per la cifra complessiva dei morti.

37

Se siamo diventati più morali. – Contro il mio concetto di «al di là del bene e del male» si è messa di buzzo buono, come c'era da aspettarsi, tutta la *ferocia* dell'istupidimento morale, che in Germania è considerato notoriamente come la morale stessa; avrei da raccontare al riguardo delle belle storie. Anzitutto mi si è invitato a riflettere sull'«innegabile superiorità» del nostro tempo nel giudizio etico, sul *progresso* realmente da noi fatto in ciò. Un Cesare Borgia non si potrebbe affatto classificare, in confronto a *noi*, come un «uomo superiore», come una specie di *superuomo*, come faccio io... Un redattore svizzero, del «*Bund*»[69], è arrivato al punto, non senza esprimere il suo rispetto per il coraggio di un tale azzardo, di «intendere» il significato della mia opera nel senso che io mi proponevo con essa di liquidare tutti i sentimenti perbene. Obbligatissimo! Mi permetto, in risposta, di sollevare la questione: *se noi siamo veramente diventati più morali.* Che tutti quanti lo credano, è

69. Allusione a J.V. Widmann, che nel 1886 aveva recensito JGB nel «Berner Bund».

già un'obiezione in contrario... Noi uomini moderni, delicatissimi, vulnerabilissimi, con cento riguardi da usare e da ricevere, ci immaginiamo in realtà che questa delicata umanità che rappresentiamo, questa *raggiunta* unanimità nell'indulgenza, nella soccorrevolezza, nella reciproca fiducia sia un progresso positivo, che con esso siamo di gran lunga superiori agli uomini del Rinascimento. Ma così pensa ogni epoca, così *deve* pensare. Certo è che non potremmo trasferirci nelle condizioni del Rinascimento, nemmeno col pensiero: i nostri nervi non sopporterebbero quella realtà, per non parlare dei nostri muscoli. Con questa incapacità non è però dimostrato alcun progresso, bensì solo un altro, più tardivo modo di essere fatti, un modo più debole, più delicato, più vulnerabile, da cui si produce necessariamente una morale *ricca di riguardi*. Se ci pensassimo senza la nostra delicatezza e tardività, il nostro invecchiamento fisiologico, anche la nostra morale dell'«umanizzazione» perderebbe subito il suo valore – in sé nessuna morale ha valore – ispirerebbe disprezzo a noi stessi. Non dobbiamo d'altra parte dubitare che noi moderni, con la nostra umanità ben ovattata, che non vuole assolutamente inciampare in nessuna pietra, forniremmo ai contemporanei di Cesare Borgia una commedia da farli morire dal ridere. Infatti, con le nostre «virtù» moderne, noi siamo senza volerlo di uno spasso estremo... La diminuzione degli istinti ostili e atti a destar diffidenza – e proprio questo sarebbe il nostro «progresso» – rappresenta soltanto una delle conseguenze della diminuzione generale della *vitalità*. Costa cento volte più fatica, più prudenza, sostenere un'esistenza così condizionata, così tardiva. Allora ci si aiuta reciprocamente, allora ognuno è fino a un certo grado un malato e ognuno un infermiere del malato. Questa viene poi chiamata «virtù». Tra gli uomini che conobbero ancora diversamente la vita, più piena, più prodiga, più traboccante, la si sarebbe chiamata diversamente, «vigliaccheria» forse, «miserabilità», «morale da vecchie comari»... La mitigazione dei nostri costumi – questa è la mia tesi, questa è, se si vuole, la mia *innovazione* – è una conseguenza del decadimento; la durezza e terribilità del costume può, inversamente, essere una conseguenza della sovrabbondanza di vita. Allora cioè si possono anche osare molte cose, sfidare molte cose e molte altresì *sperperarne*. Quello che una volta era il sale della vita, sarebbe per noi *veleno*... Essere indifferenti – anche questa è una forma della fortezza – per ciò siamo parimenti troppo vecchi, troppo tar-

divi. La nostra morale della simpatia, contro la quale sono stato il primo a mettere in guardia, quello che si potrebbe chiamare *l'impressionnisme morale*, non è se non un'altra espressione della sovreccitabilità fisiologica che è propria di tutto quanto è in decadenza. Questo movimento, che con la *morale della compassione* di Schopenhauer ha cercato di presentarsi in veste scientifica – un tentativo infelicissimo! – è il vero e proprio movimento di *décadence* nella morale e come tale è strettamente apparentato con la morale cristiana. Le epoche forti, le culture *aristocratiche* vedono nella compassione, nell'«amore del prossimo», nella mancanza del sé e del senso di sé qualcosa di spregevole. Le epoche vanno misurate in base alle loro *forze positive* – e in ciò l'epoca del Rinascimento, questa epoca così prodiga e gravida di destino, giganteggia come l'ultima *grande* epoca, e noi, noi moderni con le nostre ansiose preoccupazioni per noi stessi e il nostro amore del prossimo, con le nostre virtù del lavoro, della modestia, della legalità, della scientificità – noi accumulatori, economici, macchinali – siamo invece un'epoca *debole*... Le nostre virtù sono determinate, sono *provocate* dalla nostra debolezza... L'«uguaglianza», una certa effettiva assimilazione, la quale non trova espressione che nella teoria della «parità dei diritti», appartiene essenzialmente alla decadenza: l'abisso tra uomo e uomo, ceto e ceto, la molteplicità dei tipi, la volontà di essere se stessi, di spiccare, quello che io chiamo il *pathos della distanza*, sono propri di ogni epoca *forte*. La tensione, la divaricazione tra gli estremi si fa oggi sempre più piccola – gli estremi stessi si vanno cancellando fino a rassomigliarsi... Tutte le nostre teorie politiche *nonché* costituzioni statali, il «Reich tedesco» nient'affatto escluso, sono corollari, conseguenze necessarie del decadimento; l'effetto inconsapevole della *décadence* è giunto a dominare fin dentro gli ideali di singole scienze. Contro tutta la sociologia in Inghilterra e in Francia rimane la mia obiezione che essa conosce per esperienza solo le *strutture decadenti* della società e, con perfetta innocenza, prende i propri istinti decadenti come *norma* del giudizio di valore sociologico. La vita *declinante*, lo scemare di ogni forza organizzante, cioè dividente, che spalanca abissi, sottordina e sovrordina, diventa nella sociologia attuale la formulazione di un *ideale*... I nostri socialisti sono *décadents*, ma anche il signor Herbert Spencer è un *décadent* – egli vede nella vittoria dell'altruismo qualcosa di auspicabile!...

38

Il mio concetto di libertà. – Talvolta il valore di una cosa non sta in ciò che con essa si consegue, bensì in ciò che per essa si paga – in quel che ci *costa*. Faccio un esempio. Le istituzioni liberali cessano di essere liberali non appena sono realizzate: in seguito non c'è niente che danneggi la libertà in modo più grave e radicale delle istituzioni liberali. Si sa bene, infatti, *che cosa* esse pongano in atto: minano la volontà di potenza, sono il livellamento elevato a morale di monte e valle, rendono piccoli, vili e goderecci – con esse trionfa ogni volta l'animale del gregge. Liberalismo: in tedesco *imbestiamento e imbrancamento*. Queste stesse istituzioni producono, finché si combatte ancora per esse, tutt'altri effetti; promuovono allora effettivamente, in modo possente, la libertà. A ben guardare, è la guerra che provoca questi effetti, la guerra *per* le istituzioni liberali, che in quanto guerra lascia persistere gli istinti *illiberali*. E la guerra educa alla libertà. Giacché, che cos'è la libertà? Avere la volontà di essere responsabili di sé. Mantenere la distanza che ci separa. Diventare indifferenti alla fatica, alla durezza, alla privazione, finanche alla vita. Essere pronti a sacrificare esseri umani alla propria causa, senza eccettuare se stessi. La libertà significa che gli istinti virili, amanti della guerra e della vittoria, dominano su altri istinti, per esempio su quelli della «felicità». L'uomo *divenuto libero*, e tanto più lo *spirito* divenuto libero, calpesta la spregevole specie di benessere di cui sognano i mercantucoli, i cristiani, le vacche, le donne, gli Inglesi e altri democratici. L'uomo libero è un *guerriero*. In base a che cosa si misura la libertà, negli individui come nei popoli? In base alla resistenza che bisogna superare, in base alla fatica che costa rimanere *in alto*. Il tipo supremo dell'uomo libero dovrebbe essere cercato là dove costantemente viene superata la resistenza maggiore: a cinque passi dalla tirannia, proprio sulla soglia del pericolo della schiavitù. Questo è psicologicamente vero, se qui per tiranni s'intendono quegli istinti inesorabili e terribili che provocano contro di sé il massimo di autorità e disciplina – il tipo più bello fu Giulio Cesare –; questo è anche politicamente vero, basta fare un giro nella storia. I popoli che ebbero qualche valore, che *acquistarono* valore, non lo acquistarono mai sotto istituzioni liberali. Fu il *grande pericolo* a fare di loro qualcosa che merita rispetto, il pericolo che solo ci insegna a conoscere i mezzi per aiutarci, le nostre virtù, le nostre armi di difesa e di offesa, il

nostro *spirito* – che ci *costringe* ad essere forti... *Primo* principio: bisogna avere la necessità di essere forti, altrimenti non lo si diventa mai. Quelle grandi serre per la produzione della specie forte, della specie d'uomo più forte che ci sia mai stata, quelle comunità aristocratiche sul tipo di Roma e Venezia, intesero la libertà esattamente nel senso in cui intendo io la parola libertà: come qualcosa che si ha e *non* si ha, che si *vuole*, che si *conquista*...

39

Critica della modernità. – Le nostre istituzioni non servono più a niente: su ciò regna l'unanimità. Ma ciò non dipende da esse, dipende da *noi*. Da quando abbiamo perduto tutti gli istinti da cui le istituzioni si sviluppano, stiamo perdendo le istituzioni in genere, perché *noi* non serviamo più ad esse. Il democraticismo è stato in ogni tempo la forma declinante della forza organizzante. In *Umano, troppo umano* I, 318 [af. 472], ho già caratterizzato la democrazia moderna, con tutte le sue mezze misure, quale il «*Reich* tedesco», come *forma di decadenza dello Stato*. Affinché vi siano istituzioni, deve esistere una specie di volontà, d'istinto, d'imperativo, antiliberale fino alla cattiveria: volontà di tradizione, di autorità, di responsabilità per i secoli venturi, di *solidarietà* fra catene di generazioni, in avanti e all'indietro *in infinitum*. Se c'è questa volontà, allora si fonda qualcosa come l'*imperium romanum*; o come la Russia, l'*unica* potenza che oggi abbia in corpo la durata, che possa aspettare, che possa ancora promettere qualcosa – la Russia, l'idea antitetica alla miserabile politica europea degli staterelli e al suo nervosismo, che con la fondazione del *Reich* tedesco sono entrati in una fase critica... L'intero Occidente non ha più questi istinti da cui si sviluppano le istituzioni, da cui si sviluppa il *futuro*: niente forse va tanto a contraggenio al suo «spirito moderno». Si vive per l'oggi, si vive in gran fretta – si vive in un modo molto irresponsabile: proprio questo si chiama «libertà». Ciò che delle istituzioni *fa* delle istituzioni viene disprezzato, odiato, rifiutato; ci si crede in pericolo di cadere in una nuova schiavitù non appena si sente la parola «autorità». A tal punto giunge la *décadence* dell'istinto dei valori nei nostri politici, nei nostri partiti politici: *essi preferiscono istintivamente* quello che dissolve, che affretta la fine... Ne è testimonianza il *matrimonio moderno*. Nel matrimonio moderno si è chiaramente perduta ogni ragione. Ma ciò costi-

tuisce un'obiezione non contro il matrimonio, bensì contro la modernità. La ragione del matrimonio – essa risiedeva nella responsabilità giuridica esclusiva dell'uomo: con ciò il matrimonio aveva un centro di gravità, mentre oggi zoppica con tutt'e due le gambe. La ragione del matrimonio – essa risiedeva nel principio della sua indissolubilità: con ciò riceveva un accento che, di fronte alla contingenza del sentimento, della passione e del momento, riusciva a *farsi ascoltare*. Risiedeva parimenti nella responsabilità delle famiglie per la scelta degli sposi. Con la crescente indulgenza a favore del matrimonio *d'amore*, si è eliminata addirittura la base del matrimonio, ciò che soltanto ne *fa* un'istituzione. Non si fonda mai e poi mai un'istituzione su un'idiosincrasia, *non* si fonda il matrimonio, come s'è detto, sull'«amore» – lo si fonda sull'istinto sessuale, sull'istinto di proprietà (moglie e figli come proprietà), sull'*istinto di dominio*, che si organizza costantemente la più piccola struttura di dominio, la famiglia; che *ha bisogno* di figli ed eredi per mantenere anche fisiologicamente una raggiunta misura di potere, influsso, ricchezza; per preparare lunghi compiti ed istintiva solidarietà tra i secoli. Il matrimonio come istituzione comprende già in sé l'affermazione della forma di organizzazione più grande e più duratura; se la società stessa come un tutto non può *garantire* per sé fino alle più lontane generazioni future, il matrimonio non ha in genere alcun senso. Il matrimonio moderno *ha perduto* il suo senso – per conseguenza lo si elimina.

40

La questione operaia. – La stupidità, in fondo la degenerazione dell'istinto che oggi è la causa di *tutte* le stupidità, sta nel fatto che vi sia una questione operaia. Su certe cose *non si pongono questioni*: primo imperativo dell'istinto. Non riesco affatto a scorgere che cosa si voglia fare dell'operaio europeo, dopo che se n'è fatta appunto una questione. Gli va troppo bene perché egli non chieda, passo dopo passo, di più, più smodatamente. Alla fin fine ha per sé il grande numero. E del tutto tramontata la speranza che si venga qui costituendo in classe un tipo d'uomo modesto e pago di sé, un tipo alla cinese; e ciò sarebbe stato un fatto di ragione, ciò sarebbe stato addirittura una necessità. Invece, che cosa si è fatto? Tutto per annientare in germe anche il presupposto di una cosa simile – con la più irresponsabile sconsideratezza si sono distrutti dalle fondamenta gli

istinti grazie ai quali l'operaio diventa possibile come classe, possibile *per se stesso*. Si è reso l'operaio abile al servizio militare, gli si è dato il diritto di associazione, il diritto politico di voto: qual meraviglia poi che l'operaio senta oggi già la sua esistenza come una condizione di miseria (espresso moralmente, come *ingiustizia*)? Ma insomma, che cosa si *vuole*?, ci domandiamo ancora una volta. Se si vuole uno scopo, se ne deve volere anche il mezzo; se si vogliono degli schiavi, si è matti a educarli da padroni.

41

«Libertà, come io *non* l'intendo...»[70] – In tempi come quelli odierni, abbandonarsi ai propri istinti è una fatalità in più. Questi istinti si contraddicono, si disturbano, si distruggono reciprocamente; ho già definito il *moderno* come autocontraddizione fisiologica. La ragione vorrebbe che nell'educazione, sotto una pressione ferrea, uno almeno di questi sistemi di istinti venisse *paralizzato*, per consentire a un altro di acquistare energie, di farsi forte, di diventare padrone. Proprio oggi si dovrebbe rendere possibile l'individuo, *ritagliandolo*: possibile significa *integro*... Accade invece il contrario: la pretesa di indipendenza, di libero sviluppo, di *laisser aller*, è accampata nel modo più ardente proprio da coloro per i quali nessun freno *sarebbe troppo severo* – questo vale *in politicis*, questo vale per l'arte. Ma è un sintomo di *décadence*: il nostro concetto moderno di «libertà» è una prova in più della degenerazione degli istinti.

42

Dove c'è bisogno della fede. – Niente è più raro della rettitudine tra i moralisti e i santi. Forse dicono il contrario, forse addirittura lo *credono*. Se cioè una credenza è più utile, più efficace, più convincente della simulazione *cosciente*, ecco che ben presto, per istinto, la simulazione si trasforma in *innocenza*: principio base per comprendere i grandi santi. Anche per quanto riguarda i filosofi, un'altra specie di santi, tutto il mestiere comporta che essi ammettano soltanto

70. Il primo verso della popolare poesia *Libertà* di Max Schenkendorf (1783-1817) dice: «Libertà, come io l'intendo».

certe verità: cioè quelle in base alle quali il loro mestiere ha la sanzione *pubblica* – parlando kantianamente, verità della ragion *pratica*. Essi sanno che cosa *devono* dimostrare, in ciò sono pratici – si riconoscono tra loro dal fatto di essere d'accordo sulle «verità». «Non mentire» – in tedesco: *si guardi bene*, signor filosofo, dal dire la verità...

43

Detto all'orecchio dei conservatori. – Ciò che prima non si sapeva, ciò che oggi si sa, si potrebbe sapere – un *ritorno al passato*, un'inversione di marcia in un qualunque senso e grado, non è affatto possibile. Noi fisiologi almeno sappiamo questo. Ma tutti i preti e i moralisti vi hanno creduto – *volevano* riportare, r*iavvitare* l'umanità a una misura anteriore di virtù. La morale è sempre stata un letto di Procuste. Gli stessi politici hanno in ciò imitato i predicatori di virtù: ci sono ancora oggi partiti che sognano come traguardo di tutte le cose il *cammino a ritroso dei gamberi*. Ma non è dato a nessuno di essere gambero. Non c'è che fare, *bisogna* andare avanti, voglio dire inoltrarsi, *passo dopo passo, sempre più nella décadence* (è questa la *mia* definizione del «progresso» moderno...). Si può *bloccare* questo sviluppo e, bloccandolo, arginare, accumulare e rendere la degenerazione stessa più veemente e *improvvisa*: di più non si può.

44

Il mio concetto del genio. – I grandi uomini sono, come le grandi epoche, materiali esplosivi in cui si trova accumulata un'enorme energia; il loro presupposto è sempre, storicamente e fisiologicamente, che si sia a lungo raccolto, accumulato, risparmiato e conservato per loro – che a lungo non ci sia stata nessuna esplosione[71]. Quando la tensione nella massa è diventata troppo grande, basta il minimo stimolo per chiamare al mondo il «genio», l'«azione», il grande destino. Che cosa importa allora l'ambiente, l'epoca, lo «spirito del tempo», la «pubblica opinione»! Si prenda il caso di Napoleone. La Francia della Rivoluzione, e ancor più quella prerivoluzionaria, avreb-

71. Nietzsche dice lo stesso di sé in Eh, «Perché sono così saggio», § 3.

be prodotto da sé il tipo opposto a quello di Napoleone, e anche lo *ha* prodotto. E poiché Napoleone era fatto *diversamente*, era erede di una civiltà più forte, più lunga e più antica di quella che in Francia andava in fumo e a pezzi, ne divenne il padrone, ne *fu* il solo padrone. I grandi uomini sono necessari, l'epoca in cui appaiono è casuale; che essi quasi sempre se ne insignoriscano dipende solo dal fatto che sono più forti, più antichi, che si è più a lungo accumulato per essi. Tra un genio e la sua epoca sussiste un rapporto come tra forte e debole, anche come tra vecchio e giovane: l'epoca è relativamente sempre molto più giovane, più gracile, più in minorità, più insicura, più fanciullesca. Il fatto che su ciò in Francia si pensi *molto diversamente* (in Germania pure, ma questo non importa), che lì la teoria del *milieu*, una vera teoria da neurotici, sia diventata sacrosanta e quasi scientifica, trovando fede perfino tra i fisiologi, «non fa presentire nulla di buono», fa venire pensieri tristi. Anche in Inghilterra non la si pensa diversamente, là però nessuno se ne preoccuperà. Davanti all'Inglese si aprono soltanto due vie per mettersi d'accordo con il genio e il «grande uomo»: o quella *democratica* alla maniera di Buckle o quella *religiosa* alla maniera di Carlyle. Il *pericolo* che si annida nei grandi uomini e nelle grandi epoche è straordinario; l'esaurimento di ogni sorta e la sterilità li seguono da presso. Il grand'uomo è una fine, la grande epoca, il Rinascimento per esempio, è una fine. Il genio – nell'opera, nell'azione – è necessariamente un dilapidatore: *spendersi* è la sua grandezza... L'istinto di autoconservazione è per così dire sospeso; la potente pressione delle forze straripanti gli impedisce ogni protezione e prudenza del genere. Si chiama ciò «sacrificio»; si esalta in ciò il suo «eroismo», la sua indifferenza verso il proprio bene, la sua dedizione a un'idea, a una grande causa, a una patria: tutti fraintendimenti... Egli erompe, straripa, si consuma, non si risparmia – con fatalità, ineluttabilmente, involontariamente, come è involontario il tracimare di un fiume oltre le sue rive. Ma poiché a tali esplosivi si deve molto, si è anche donato loro molto in cambio, per esempio una specie di *morale superiore*... Proprio così è fatta la gratitudine umana: essa *fraintende* i suoi benefattori.

45

Il delinquente e quel che gli è affine. – Il tipo del delinquente: è il tipo dell'uomo forte in condizioni sfavorevoli, un uomo forte reso

malato. Gli manca l'ambiente selvaggio, una certa natura e forma d'esistenza più libera e pericolosa, in cui tutto quanto è arma di difesa e offesa nell'istinto dell'uomo forte *abbia forza di diritto*. Le sue virtù sono messe al bando dalla società; i suoi impulsi più vivaci, che egli porta in sé, s'intrecciano ben presto con gli affetti deprimenti, con il sospetto, la paura, il disonore. Ma questa è quasi la *ricetta* della degenerazione fisiologica. Chi deve fare di nascosto, con lunga tensione, prudenza e astuzia, ciò che sa fare meglio, che farebbe più volentieri, diventa anemico; e poiché dai suoi istinti non raccoglie che pericolo, persecuzione, sventura, anche il suo sentimento verso questi istinti si perverte – egli si sente fatalista. È la società, la nostra società addomesticata, mediocre, castrata, quella in cui un uomo schietto, che venga dalle montagne o dalle avventure del mare, degenera necessariamente in delinquente. O quasi necessariamente, giacché ci sono casi in cui un uomo del genere si dimostra più forte della società: il Còrso Napoleone è il caso più famoso. Per il problema che qui si presenta è molto importante la testimonianza di Dostoevskij – Dostoevskij, l'unico psicologo, detto incidentalmente, dal quale ho avuto qualcosa da imparare: egli è una delle più belle fortune della mia vita, anche più della scoperta di Stendhal[72]. Quest'uomo *profondo*, che aveva dieci volte ragione di far poca stima dei superficiali Tedeschi, trovò i deportati in Siberia, in mezzo ai quali visse a lungo, tutti efferati delinquenti per i quali non c'era più alcuna via di ritorno nella società, molto diversi da come egli se li era aspettati – a un dipresso come intagliati nel legno migliore, più duro e pregevole che crescesse in terra russa. Generalizziamo il caso del delinquente: immaginiamo delle nature a cui manchi, per una qualsiasi ragione, l'approvazione pubblica, che sappiano di non essere considerate benefiche, utili – quel sentimento tipico dei ciandala di non essere visti come uguali ma come reietti, indegni, apportatori di sozzura. Tutte le nature del genere hanno nei pensieri e nelle azioni il colore del sottosuolo; in loro qualunque cosa diventa più pallida che in coloro su cui si posa la luce del giorno. Ma quasi tutte le forme di esistenza cui oggi attribuiamo pregio hanno vissuto una volta in questa atmosfera semise-

72. Nietzsche allude alla *Casa dei morti*, che lesse in francese nella primavera del 1887. Il 13 febbraio 1887 a Gast: «Conosce Dostoevskij? A parte Stendhal, nessuno mi ha dato tanto piacere e sorpresa: uno psicologo col quale io "mi intendo"».

polcrale: il tipo scientifico, l'artista, il genio, lo spirito libero, l'attore, il mercante, il grande scopritore... Finché il *prete* fu considerato il tipo supremo, *ogni* tipo umano di valore fu svalutato... Verrà il tempo – lo prometto – in cui sarà considerato *il più basso*, come il *nostro* ciandala, il tipo umano più menzognero, più indecoroso... Richiamo l'attenzione sul fatto che ancor oggi, nel regime di costume più mite che ha mai regnato sulla terra o almeno in Europa, ogni isolamento, ogni stare a lungo, troppo a lungo *al di sotto*, ogni forma di esistenza inabituale, opaca, avvicina a quel tipo che il delinquente porta a compimento. Tutti gli innovatori dello spirito portano per un tempo in fronte il segno scialbo e fatalistico del ciandala; *non* perché siano considerati tali, bensì perché essi stessi sentono lo spaventoso abisso che li separa da tutto quanto è tradizionale e sta in onore. Quasi ogni genio conosce come una forma del proprio sviluppo l'«esistenza catilinaria»: un sentimento di odio, vendetta e ribellione contro tutto quello che già è, che non *diviene* più... Catilina – la forma pre-esistenziale di *ogni* Cesare.

46

Aperta è qui la vista[73]. – Può essere per altezza d'animo che un filosofo tace; può essere per amore che egli si contraddice: è possibile una cortesia dell'uomo della conoscenza per la quale egli menta. Non senza finezza è stato detto: *il est indigne des grands coeurs de répandre le trouble, qu'ils ressentent*. Solo si deve aggiungere che anche il non spaventarsi di fronte *a ciò che è più indegno* può essere grandezza d'animo. La donna che ama sacrifica il suo onore; l'uomo della conoscenza che «ama», sacrifica forse la sua umanità; un Dio che amava si fece Ebreo...

47

La bellezza non è un caso. – Anche la bellezza di una razza o famiglia, la sua grazia e bontà in tutti i gesti si conquista; essa è, al pari del genio, il risultato finale del lavoro accumulato di generazioni. Bisogna aver fatto grandi sacrifici al buon gusto, bisogna, per amor

73. Citazione dal *Faust* di Goethe, 11989.

suo, aver fatto molte cose e molte averne tralasciate – la Francia del XVII secolo è ammirevole sia in questo che in quello – si deve aver avuto nel buon gusto un principio di scelta, per la società, l'ambiente, l'abbigliamento, l'appagamento sessuale; si deve aver preferito la bellezza al vantaggio, all'abitudine, all'opinione, alla pigrizia. Regola suprema: non bisogna «lasciarsi andare» neanche di fronte a se stessi. Le cose buone sono oltremodo costose; e sempre vale la legge che chi le *possiede* è diverso da chi le ha *conquistate*. Ogni bene è ereditato. Ciò che non è ereditato è imperfetto, è un inizio... Ad Atene, al tempo di Cicerone, che esprime al riguardo la sua sorpresa, uomini e giovinetti erano di gran lunga superiori in bellezza alle donne; ma che lavoro e che sforzi al servizio della bellezza aveva preteso lì da se stesso, per secoli, il sesso maschile! Qui infatti non bisogna sbagliarsi sul metodo: una mera disciplina di sentimenti e pensieri è quasi niente (in ciò sta il grande equivoco dell'educazione tedesca, che è del tutto illusoria). Si deve anzitutto persuadere il *corpo*. Il rigoroso mantenimento di gesti significativi ed eletti, l'impegno a vivere soltanto con persone che non si «lasciano andare», bastano perfettamente per diventare significativi ed eletti: in due, tre generazioni tutto è già *interiorizzato*. È decisivo per la sorte dei popoli e dell'umanità che si dia inizio alla cultura nel luogo *giusto* – *non* nell'«anima» (com'era funesta superstizione dei preti e semipreti): il luogo giusto è il corpo, il gesto, la dieta, la fisiologia, il *resto* ne consegue... I Greci rimangono perciò il *primo evento culturale* della storia – essi sapevano, *facevano* ciò che era necessario; il cristianesimo, che disprezza il corpo, è stato finora la più grande sventura dell'umanità.

48

Progresso nel mio senso. – Anch'io parlo di «ritorno alla natura», sebbene non sia propriamente un tornare indietro ma un *andar su* – su verso l'alta, libera, finanche terribile natura e naturalità, una natura che gioca e *può* giocare con i grandi compiti... Per dirlo con una *similitudine*: Napoleone era un pezzo di «ritorno alla natura» come l'intendo io (per esempio in *rebus tacticis* e ancor più, come i militari sanno, nella strategia). Ma Rousseau – a che cosa voleva mai ritornare *costui*? Rousseau, questo primo uomo moderno, idealista e canaglia in una stessa persona, che aveva bisogno della «dignità» morale

per sopportare il suo stesso aspetto; malato di sfrenata vanità e di sfrenato disprezzo di sé. Anche questo aborto, che si è accampato alle soglie dell'età moderna, voleva il «ritorno alla natura» – a che cosa, si domanda ancora una volta, voleva ritornare Rousseau? Io odio Rousseau anche *nella* rivoluzione: essa è, nella storia del mondo, l'espressione di questa doppiezza di idealista e canaglia. La cruenta farsa con cui questa rivoluzione si svolse, la sua «immoralità» m'importa poco; quello che odio è la sua *moralità* rousseauiana – le cosiddette «verità» della rivoluzione, con le quali essa continua ad esercitare i suoi effetti e ad attirare a sé tutti i superficiali e i mediocri. La teoria dell'uguaglianza!... Ma non c'è assolutamente nessun veleno più velenoso, giacché essa *sembra* predicata dalla giustizia stessa, mentre è la *fine* della giustizia... «Cose uguali agli uguali, disuguali ai disuguali – *questo* sarebbe il vero discorso della giustizia[74]; con ciò che ne consegue: mai rendere uguale il disuguale». Che intorno a questa teoria dell'uguaglianza si siano svolte vicende così raccapriccianti e sanguinose, ha conferito a questa «idea moderna» per eccellenza una specie di aureola e di splendore fiammeggiante, sicché la rivoluzione come *spettacolo* ha sviato e conquistato a sé anche gli spiriti più nobili. Ma alla fine questa non è una ragione per stimarla di più. Vedo solo uno che la considerò come andava considerata, con *schifo* – Goethe...

49

Goethe. – Non un avvenimento tedesco ma europeo: un grandioso tentativo di superare il XVIII secolo con un ritorno alla natura, con un *elevarsi* alla naturalità del Rinascimento, una sorta di autosuperamento da parte di questo secolo. Egli ne portava dentro i più forti istinti: la sentimentalità, l'idolatria della natura, l'antistoricismo, l'idealismo, il carattere irreale e rivoluzionario (quest'ultimo è solo una forma dell'irreale). Prese in aiuto la storia, la scienza naturale, l'arte antica e parimenti Spinoza, ma soprattutto l'attività pratica; si circondò di puri orizzonti conclusi; non si separò dalla vita ma vi si mise dentro; non era pusillanime e prese il più possibile su di sé, sopra di sé e in sé. Quello che voleva era la *totalità*;

74. Cfr. «Delle tarantole» in Za II.

combatté il divaricarsi di ragione, sensualità, sentimento e volontà (predicato, con una scolastica spaventosa, da *Kant*, agli antipodi di Goethe), si disciplinò per l'integrità, *creò* se stesso... Goethe fu, in mezzo a un'epoca che era priva del senso della realtà, un realista convinto; disse di sì a tutto quello che gli era in ciò affine – non fece nessuna esperienza più grande di quell'*ens realissimum* chiamato Napoleone. Goethe concepì un uomo forte, di elevata cultura, abile in tutte le cose del corpo, che tiene a freno se stesso, che ha rispetto di se stesso, che può osare di concedersi in tutta la sua estensione la ricchezza della naturalità, e che è abbastanza forte per questa libertà; l'uomo della tolleranza non per debolezza ma per robustezza, perché sa usare a proprio vantaggio anche ciò che per una natura media sarebbe causa di rovina; l'uomo per il quale non c'è più niente di proibito salvo la *debolezza*, che si chiami vizio o virtù... Un tale spirito *divenuto libero* se ne sta in mezzo al tutto con un fatalismo gioioso e fiducioso, nella *fede* che sia biasimevole solo ciò che se ne sta isolato, che nel tutto ogni cosa si redima e si affermi – *egli non nega più*... Ma una tale fede è la più alta di tutte le fedi possibili; io l'ho battezzata col nome di *Dioniso*. –

50

Si potrebbe dire che in un certo senso il secolo XIX ha perseguito *anche* tutto quello che Goethe perseguiva come persona: una universalità nel comprendere, nell'approvare, un lasciar venire a sé qualunque cosa, un temerario realismo, un rispetto di tutto l'effettuale. Come accade che il risultato complessivo non sia un Goethe ma un caos, un sospiro nichilistico, un non sapere dove battere la testa, un istinto di affaticamento che *in praxi* spinge continuamente *a rifarsi al secolo XVIII* (per esempio come romanticismo del sentimento, come altruismo e ipersentimentalità, come femminismo nel gusto, come socialismo in politica)? Non è il secolo XIX, specialmente nel suo compimento, solo un secolo XVIII rafforzato, *irrozzito*, ossia un secolo di *décadence*? Sicché Goethe sarebbe stato, non solamente per la Germania ma per tutta l'Europa, un mero incidente, una bella inanità? – Ma si fraintendono i grandi uomini quando li si giudica nella misera prospettiva della comune utilità. Il fatto che da loro non si riesca a trarre nessuna utilità, *forse anche questo fa parte della grandezza*...

51

Goethe è l'ultimo Tedesco per il quale provo rispetto. Egli avrebbe sentito tre cose che sento anch'io – ci intendiamo anche sulla «croce»[75]... Mi si chiede non di rado perché io scriva *in tedesco*: in nessun luogo sarei letto peggio che in patria. Ma chi sa alla fine se io anche solo desideri, oggi, di essere letto? – Creare delle cose su cui vanamente il tempo provi i suoi denti; preoccuparsi della forma e *della sostanza*, per lucrare un piccola immortalità – non sono mai stato abbastanza modesto per esigere meno da me stesso. L'aforisma, la sentenza, in cui fra i Tedeschi sono il primo maestro, sono le forme dell'«eternità»; la mia ambizione è di dire in dieci frasi ciò che ogni altro dice in un libro – ciò che ogni altro *non* dice in un libro.

Ho dato all'umanità il libro più profondo che essa possieda, il mio *Zarathustra*; tra breve le darò il più indipendente.

75. Negli *Epigrammi veneziani*, Goethe dice che gli fanno schifo, «come il veleno e la serpe», quattro cose: fumo di tabacco, cimici, aglio e la croce».

CIÒ CHE DEVO AGLI ANTICHI

I

In conclusione una parola su quel mondo a cui ho cercato accessi, a cui ho forse trovato un nuovo accesso – il mondo antico. Il mio gusto, che sarà magari il contrario di un gusto tollerante, è anche qui lungi dal dire sì in blocco. In genere non ama dire sì, gli piace di più dire no, e più di tutto non dire proprio niente... Ciò vale per intere culture, ciò vale per i libri – vale anche per i luoghi e i paesaggi. In fondo c'è solo un piccolissimo numero di libri antichi che contano nella mia vita; i più celebri non sono tra questi. Il mio senso dello stile, dell'epigramma come stile, si destò quasi istantaneamente a contatto con Sallustio. Non ho dimenticato lo stupore del mio venerato maestro Corssen quando dovette dare il primissimo voto al suo peggior latinista – avevo finito in un baleno. Conciso, rigoroso, con la maggiore sostanza possibile nel fondo, una fredda cattiveria verso la «bella parola» e anche verso il «bel sentimento» – da ciò divinai me stesso. Si riconoscerà in me, accampata fin dentro il mio *Zarathustra*, la serissima ambizione di pervenire a uno stile *romano*, all'«*aere perennius*» nello stile. Non diversamente mi accadde al primo contatto con Orazio. Finora non ho provato per nessun poeta lo stesso rapimento artistico che mi diede, fin dall'inizio, un'ode di Orazio. In certe lingue quel che qui è raggiunto non si può neanche *volerlo*. Questo mosaico di parole, dove ogni parola come suono, come collocazione, come concetto, irradia la sua forza a destra e a sinistra e sopra il tutto, questo minimo nell'estensione e nel numero dei segni, questo massimo di energia dei segni in tal modo conseguito – tutto questo è romano e, se mi si vuol credere, *nobile* per eccellenza. Tutto il resto della poesia diventa al paragone qualcosa di troppo popolare – una mera loquacità sentimentale...

2

Ai Greci non devo affatto delle impressioni di pari forza; e, per dirlo francamente, essi non *possono* essere per noi quello che sono i Romani. Dai Greci non si *impara* – la loro maniera è troppo estranea, è anche troppo fluida per avere un effetto imperativo, «classico». Chi avrebbe mai imparato a scrivere da un Greco? Chi lo avrebbe mai imparato *senza* i Romani?... E non mi si opponga Platone. In rapporto a Platone io sono radicalmente scettico e non sono mai stato in grado di concordare nell'ammirazione del Platone *artista* che è tradizionale fra i dotti. In definitiva ho qui dalla mia parte i più raffinati arbitri del gusto tra gli antichi stessi. Platone sconvolge, mi sembra, tutte le forme dello stile, con ciò egli è uno dei *primi décadents* dello stile. Ha sulla coscienza qualcosa di simile ai cinici che inventarono la *satura menippea*. Affinché il dialogo platonico, questa orribile compiaciuta e puerile forma di dialettica, potesse avere un effetto stimolante, bisognerebbe non aver letto mai i buoni Francesi – per esempio Fontenelle. Platone è noioso. Alla fine la mia diffidenza per Platone va in profondità: lo trovo così aberrante da tutti gli istinti fondamentali degli Elleni, così moralizzato, così anticipatamente cristiano – ha già il concetto di «bene» come concetto supremo – che, per l'intero fenomeno Platone vorrei usare, a preferenza di qualunque altra, la dura parola «imbroglio superiore» o, se la si sente più volentieri, idealismo. Si è pagato caro il fatto che questo Ateniese sia stato a scuola dagli Egizi (o dagli Ebrei in Egitto?...). Nella grande fatalità del cristianesimo, Platone è quell'ambiguità e fascinazione chiamata «ideale» che rese possibile alle più nobili nature dell'antichità fraintendere se stesse e incamminarsi sul *ponte* che portava alla «croce»... E quanto Platone non è ancora nel concetto di «Chiesa», nella costruzione, nel sistema, nella prassi della Chiesa! Il mio ristoro, la mia predilezione, la mia *cura* contro ogni platonismo è stato in ogni tempo *Tucidide*. Tucidide e, forse, il *Principe* di Machiavelli sono a me stesso massimamente affini per l'assoluta volontà di non crearsi delle mistificazioni e di vedere la ragione nella *realtà* – *non* [la realtà] nella ragione e tanto meno nella «morale»... Dalla deplorevole tendenza ad abbellire i Greci e a idealizzarli, quella che il giovane «educato sui classici» si porta nella vita come premio del suo ammaestramento ginnasiale, niente cura così radicalmente come Tucidide. Lo si deve rivoltare rigo per rigo e decifrare i suoi pensieri

nascosti così esattamente come le sue parole: ci sono pochi pensatori così ricchi di pensieri inespressi. In lui la *cultura dei sofisti*, voglio dire la *cultura dei realisti*, giunge alla sua compiuta espressione: questo movimento inestimabile in mezzo all'imbroglio morale e ideale delle scuole socratiche allora dilaganti da ogni parte. La filosofia greca come *décadence* dell'istinto greco; Tucidide come la grande somma, l'ultima rivelazione di quel forte, rigoroso, duro senso dei fatti che era nell'istinto dell'Elleno più antico. Il *coraggio* di fronte alla realtà distingue tra loro alla fine le nature come Tucidide e Platone: Platone è un codardo di fronte alla realtà – *conseguentemente* si rifugia nell'ideale; Tucidide ha il dominio di *sé*, conseguentemente ha il dominio anche delle cose...

3

Dal fiutare nei Greci «anime belle», «auree vie di mezzo» e altre perfezioni, dall'ammirare per esempio in loro la calma nella grandezza, i princìpi ideali, la nobile semplicità – da questa «nobile semplicità» che è alla fin fine una *niaiserie allemande*, fui preservato dallo psicologo che portavo in me. Vidi il loro istinto più forte, la volontà di potenza, li vidi tremare per l'indomita violenza di questo impulso – vidi tutte le loro istituzioni svilupparsi da misure di sicurezza tendenti a proteggerli reciprocamente contro il loro materiale esplosivo interiore. L'enorme tensione all'interno si scaricava poi in una spaventosa e spietata inimicizia all'esterno: le comunità cittadine si dilaniavano tra loro, affinché i cittadini di ciascuna di esse trovassero pace con se medesimi. Si aveva bisogno di essere forti: il pericolo era vicino – era in agguato dappertutto. La magnifica scioltezza delle membra, il temerario realismo e immoralismo che è proprio dell'Elleno, sono stati una *necessità*, non una «natura». Sono venuti soltanto dopo, non erano lì fin dall'inizio. E con le feste e le arti non si voleva neanche nient'altro che sentirsi *al di sopra*, mostrarsi *al di sopra*: sono mezzi che servono a glorificare se stessi e in certi casi a ispirare timore di sé... Giudicare i Greci alla maniera tedesca in base ai loro filosofi, servirsi per esempio della mentalità benpensante delle scuole socratiche per spiegare *che cosa* in fondo sia ellenico!... I filosofi sono infatti i *décadents* della grecità, il contromovimento avverso al gusto antico, aristocratico (avverso all'istinto agonistico, avverso alla *polis*, avverso al valore della razza, avverso all'autorità della tradizione). Le

virtù socratiche venivano predicate *perché* i Greci ne erano diventati privi. Eccitabili, paurosi incostanti, commedianti tutti quanti, essi avevano anche più di qualche ragione per farsi predicare la morale. Non che ciò sia servito a qualcosa; ma le grandi parole e i grandi atteggiamenti stanno tanto bene ai *décadents*...

4

Io sono stato il primo che, per comprendere l'istinto ellenico più antico, quello ancora ricco e anzi straripante, ho preso sul serio quel mirabile fenomeno che porta il nome di Dioniso. Esso si può spiegare unicamente in base a un *eccesso* di forza. Chi segue le orme dei Greci, come il più profondo conoscitore della loro civiltà oggi vivente, Jakob Burckhardt[76] a Basilea, costui ha capito subito che con ciò è stato fatto qualcosa. Burckhardt inserì nella sua «Civiltà dei Greci» un capitolo particolare su detto fenomeno. Se si vuole il contrario, si veda la quasi esilarante povertà d'istinto dei filologi tedeschi, quando giungono in vicinanza del dionisiaco. Specialmente il famoso Lobeck[77], che con la veneranda sicurezza di un verme rinsecchito fra i libri si è insinuato strisciando in questo mondo di stati d'animo misteriosi e si è persuaso di farla da scienziato per il fatto di comportarsi in maniera leggera e puerile fino alla nausea – Lobeck ha dato a intendere, con ampio sfoggio di erudizione, che veramente tutte queste curiosità non hanno nessuna importanza. In realtà i sacerdoti potrebbero aver comunicato ai partecipanti a tali orgie qualcosa di non privo di valore, per esempio che il vino stimola al piacere, che in certe circostanze l'uomo vive di frutti, che le piante fioriscono in primavera e appassiscono in autunno. Per quanto riguarda quella stupefacente ricchezza di riti, simboli e miti di origine orgiastica, di cui il mondo antico è letteralmente ricoperto, Lobeck vi trova un'occasione per diventare ancora di un grado più spiritoso. «I Greci», dice in *Aglaophamus* I, 672, «quando non avevano nient'altro da fare, ridevano, saltavano, correvano all'impazzata oppure, dato che talvolta l'uomo ha voglia anche di questo, si mettevano a sedere e pian-

76. Cfr. *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, Boringhieri, Torino, 1961, pp. 74-75 e 151-153.

77. Christian August Lobeck (1781-1860). Nel 1868 Nietzsche aveva letto il suo *Aglaophamus*.

gevano e si lamentavano. Poi, più tardi ne vennero *altri*, e si misero a cercare una qualche ragione per quel bizzarro modo di essere; e così nacquero, a spiegazione di quelle usanze, innumerevoli favole celebrative e miti. D'altra parte si credette che quella *farsesca agitazione*, che aveva ormai luogo nei giorni di festa, appartenesse a sua volta necessariamente alla solennità festiva e se ne conservò l'uso come di una parte indispensabile del servizio divino». Ma queste sono chiacchiere spregevoli, neanche per un momento si prenderà un Lobeck sul serio. Ben diversamente la cosa ci tocca quando vagliamo il concetto di «greco» che si sono formati Winckelmann e Goethe e lo troviamo incompatibile con quell'elemento da cui si è sviluppata l'arte dionisiaca – con l'orgiasmo. Non dubito infatti che Goethe avrebbe escluso per principio qualcosa del genere dalle possibilità dell'anima greca. *Quindi Goethe non capì i Greci.* Giacché soltanto nei misteri dionisiaci, nella psicologia dello stato d'animo dionisiaco si esprime il *fatto fondamentale* dell'istinto ellenico – la sua «volontà di vivere». Che cosa si garantiva l'Elleno con questi misteri? La vita *eterna*, l'eterno ritorno della vita; l'avvenire promesso e consacrato nel passato; il sì trionfante alla vita al di là della morte e della trasmutazione; la vita *vera* come sopravvivenza collettiva attraverso la generazione, attraverso i misteri della sessualità. Perciò il simbolo *sessuale* era per i Greci il simbolo venerabile in sé, il senso vero, profondo all'interno di tutta la religiosità antica. Ogni particolare dell'atto della procreazione, della gravidanza, della nascita suscitava i sentimenti più alti e solenni. Nella dottrina dei misteri il *dolore* è santificato; le «doglie della partoriente» santificano il dolore in generale – ogni divenire e crescere, ogni cosa che garantisce il futuro *implica* il dolore... Affinché vi sia il piacere del creare, affinché la volontà di vivere affermi eternamente se stessa, ci *deve* essere eternamente anche il «travaglio della partoriente»... Tutto questo significa la parola Dioniso. Non conosco nessun simbolismo che sia superiore a questo simbolismo *greco*, quello delle feste dionisiache. In esso è, sentito religiosamente, il più profondo istinto vitale, quello dell'avvenire della vita, dell'eternità della vita – la via stessa verso la vita, la generazione, è sentita come la via *sacra*... Soltanto il cristianesimo, con al fondo il suo *ressentiment contro* la vita, ha fatto della sessualità qualcosa di impuro. Ha gettato *fango* sull'origine, sul presupposto della nostra vita...

5

La psicologia dell'orgiasmo come sentimento traboccante di vita e di forza, all'interno del quale lo stesso dolore agisce come stimolo, mi diede la chiave per comprendere il sentimento *tragico*, che è stato frainteso tanto da Aristotele quanto, in particolare, dai nostri pessimisti. La tragedia è così lontano dal dimostrare qualcosa per il pessimismo degli Elleni nel senso di Schopenhauer, da dover valere piuttosto come il suo decisivo rifiuto e la sua *istanza contraria*. Il dir di sì alla vita anche nei suoi problemi più ostici e duri; la volontà di vivere che, nel *sacrificio* dei suoi tipi più elevati, gode della propria inesauribilità – *ciò* io ho chiamato dionisiaco, *ciò* io ho divinato come il ponte verso la psicologia del poeta *tragico*. *Non* per trarsi via da terrore e compassione, non per purificarsi da una passione pericolosa scaricandola con veemenza – così la intendeva Aristotele – bensì *per essere noi stessi*, al di là di terrore e compassione, lo stesso piacere eterno del divenire – quel piacere che racchiude in sé anche il *piacere dell'annientare*... E con ciò torno a toccare il punto dal quale una volta presi le mosse – la *Nascita della tragedia* fu la mia prima trasvalutazione di tutti i valori. Con ciò torno a collocarmi sul mio terreno, su cui cresce il mio volere, il mio *potere* – io, l'ultimo discepolo del filosofo Dioniso[78] – io, il maestro dell'eterno ritorno...

78. Cfr. JGB 295.

IL MARTELLO PARLA

Così parlò Zarathustra, 3, 90

«Perché così duro? – disse una volta al diamante il carbone da cucina – non siamo forse parenti stretti?»

Perché così molli? Fratelli miei, così chiedo *io* a voi: non siete forse miei fratelli?

Perché così molli, così cedevoli e arrendevoli? Perché c'è tanta negazione, tanto rinnegamento nei vostri cuori? Così poco destino nei vostri sguardi?

E se non volete essere destini e inesorabili: come potete vincere con me?

E se la vostra durezza non vuole lampeggiare e incidere e tagliare: come potrete un giorno creare con me?

Coloro che creano sono infatti duri. E beatitudine deve apparirvi premere la vostra mano sui millenni come sulla cera – beatitudine scrivere sulla volontà dei millenni come sul bronzo – con caratteri più duri del bronzo, più nobili del bronzo. Del tutto duro è solo ciò che è più nobile.

Questa nuova tavola, fratelli miei, io vi impongo: *divenite duri!*[79]

79. Questo passo è il § 29 di «Delle tavole vecchie e nuove» in Za III.

L'ANTICRISTO

Sigle usate nelle note

FP	Frammento postumo
GD	*Crepuscolo degli idoli*
JGB	*Al di là del bene e del male*
MA	*Umano, troppo umano*, I
FW	*La gaia scienza*
Za	*Così parlò Zarathustra*
BN	Libri della biblioteca di Nietzsche
GM	*Genealogia della morale*
M	*Aurora*

INTRODUZIONE

Se *La gaia scienza* «rivela da cento segni l'approssimarsi di qualcosa di incomparabile», come dice Nietzsche (e non ha torto: sta per esplodere lo *Zarathustra*), *L'Anticristo* rivela da cento segni l'approssimarsi di qualcosa di pauroso: la pazzia furiosa, che sta per abbattersi sul suo autore. Essa certamente non è estranea al tono esagitato e al crescendo di violenza che caratterizzano quest'opera (terminata il 30 settembre 1888, cioè a soli tre mesi dallo scoppio della follia), come del resto le altre di quest'ultimo e frenetico periodo di produttività di Nietzsche. Forse la pazzia non è neanche estranea alla sua genesi, dato che la sua battaglia contro il cristianesimo, Nietzsche l'aveva già pienamente combattuta nella *grandiosissima* (Strindberg) *Genealogia della morale*, alla quale l'*Anticristo* non aggiunge novità sostanziali. Ma, nonostante esagitazione e violenza, che concernono i toni e le reazioni emotive, *L'Anticristo* è, per quanto riguarda le tesi, un'opera fondamentalmente sana, da vagliare nelle sue verità e nei suoi errori, come ogni altra opera filosofica, ma per la quale si può tranquillamente lasciar fuori la malattia. Esso è, secondo C. P. Janz, «uno dei suoi [sc. di Nietzsche] scritti più chiari e 'scientifici' (dal punto di vista dello stile). La logica è rigorosa e le formulazioni [sono] prive di ornamenti retorici»[1].

Detto ciò, bisogna però subito aggiungere che sia le verità sia gli errori sono nell'*Anticristo* imponenti. Nel rivendicare i diritti della loicità e laicità del «mondo», schiacciati dal cristianesimo a favore dell'aldilà, della vita nell'aldilà, Nietzsche ha sicuramente ragione: la visione e la dottrina cristiane sono unilaterali e non solo non danno a Cesare quello che è di Cesare, ma, nella loro spinta totalitaria, cercano di accaparrarselo, con «buona» fede, in tutti i modi. Dunque anche nel criticare i maneggi della Chiesa per raggiungere o mantenere la potenza, Nietzsche ha ragione. Ha invece torto di non vedere che anche la propria visione e la propria dottrina sono, specularmente, unilaterali, sebbene qui si tratti, piuttosto che di non vedere, di non ammettere. Nietzsche, infatti, credeva quanto a lui fermamente, a fine Ottocen-

1. C. P. Janz, *Vita di Nietzsche*, Laterza, Bari, 1981, vol. II, pp. 600 sg.

to, in quella concezione greve, retrograda e barbara, come non possiamo non chiamarla, che difende a spada tratta in questo sulfureo pamphlet (specie nel § 58), col suo Cesare Borgia, la sua disuguaglianza e i suoi privilegi, la sua schiavitù, le sue caste, il suo codice di Manu e perfino l'Islam, senza parlare dei deboli e malriusciti, che devono perire e che bisogna ancora aiutare a tale scopo (*Prefazione*, § 2). Ha comunque anche torto di non capire che le violenze e i raggiri che si possono addossare alla Chiesa sono il rovescio di una medaglia, cioè fanno parte della negatività di un fenomeno grandioso e plurisecolare in cui, come diremo, prevale nettamente la positività.

Mosso – per tutta la sua vita e per tutta la sua opera – da un anelito appassionato e incoercibile di sincerità e onestà; fatto da esso nemico mortale di ogni falsità e ipocrisia, Nietzsche coglie la putrefazione dei valori cristiani nella sua epoca e si schiera decisamente contro di essi, che vede usati come alibi per la generale decadenza e morbosità della società. Fin qui tutto bene, come sempre quando Nietzsche «funziona» da moralista. Solo che egli non se ne sta pago al moralismo intriso di poesia tragica, che è la sua specialità e la sua gloria; sogna, come si sa, l'*Hauptwerk*, l'opera fondamentale, sogna cioè di essere, di diventare filosofo sistematico, pur disprezzando la filosofia sistematica e pur contestando ai filosofi sistematici di scrivere solo delle memorie personali quando scrivono i loro sistemi.

Va meno bene quando il moralismo – far valere verità particolari contro vizi particolari – si stiracchia e si trasforma, appunto, in pseudofilosofia sistematica, quando cioè quelle stesse verità sono ribaltate sul piano assoluto, fatte valere in universale, al di là degli oggetti e delle circostanze che le hanno suscitate e senza limiti di tempo e luogo. Perché allora il suo pensiero perde calore e vita, perde funzione e scopo, si deforma e si irrigidisce, trapassa dalla verità nell'errore, dalla semplicità nella complicazione, dalla schiettezza nell'artificio, dalla coerenza nella contraddizione, dalla ragione-volezza nel fanatismo. Tutta l'opera di Nietzsche, e anche ogni interpretazione di essa che non tiene conto di ciò è sconciata da questo *Fehlgriff*, da questa mossa falsa, per uno slancio totalitario incontrollato, che diviene frenesia e travolge anche la verità più assodata e la chiarezza più ferma, già fatte valere contro gli altri.

Quali sono questa verità e questa chiarezza? Quelle che si trovano all'inizio dell'aforisma 5 delle *Opinioni e sentenze diverse*, prima parte di *Umano, troppo umano* II. Questo inizio recita:

Un peccato originale dei filosofi. In tutti i tempi i filosofi si sono appropriati i detti di coloro che scrutano gli uomini (i moralisti) e li hanno *corrotti*, – proprio quando credevano di elevarsi in tal modo al di sopra di essi, – col prenderli in senso assoluto e col voler dimostrare come necessario ciò che dai moralisti era inteso solo come indicazione approssimativa o addirittura come verità di un decennio, particolare a un paese o a una città.

Questa differenza tra filosofia e moralismo (a cui ho dedicato un capitolo così intitolato in *Nietzsche: il poeta, il moralista, il filosofo*, Milano, Garzanti, 1991), è ripresa in altri punti, per esempio nell'aforisma 33, ivi, e nell'aforisma 214 del *Viandante e la sua ombra*. Essa è basata sui diversi princìpi che reggono le due discipline e che sono, per la filosofia, il concetto e, per il moralismo, l'esperienza.

Era naturale e comprensibile, anche se non giusto e legittimo, anche se non filologicamente corretto (nel senso in cui Nietzsche parla di filologia nel § 52), che l'appassionato moralista e adepto della classicità, quale Nietzsche è sempre rimasto, identificasse la corruzione *dei* valori cristiani dell'epoca con la corruzione *nei* valori cristiani in genere. Cioè saltando del tutto la (enorme) differenza dei tempi. Egli non ha mai fatto una differenza tra valori cristiani puri, originari e pertanto positivi, e valori cristiani ultraderivati e intristiti e pertanto guasti: per lui i valori cristiani, che non sono comunque quelli di Gesù (secondo lui sono il contrario), sono corrotti fin dall'inizio, anzi sono nati proprio dalla corruzione. E ciò perché da filosofo non dotato, e qui disturbato dal moralista, non afferra la genesi storica del cristianesimo (= dei valori cristiani), come passaggio da una civiltà in revulsione e intimamente consunta ad una nuova e dialetticamente contrastante con la vecchia, ma pur sempre generata da quella e innestata su quella, al punto che si potrebbe parlare di due fasi di una stessa civiltà. Anzi nega questa genesi per sostituirla con un'altra, basata a suo dire su pura malafede e corruzione, e sulla sete di potere che ne scaturisce. Separa dunque nettamente le due civiltà, le rende incomunicanti e contrapposte, in modo che l'una escluda necessariamente l'altra.

Entro questo ambito fa inoltre, grazie ai suoi mezzi possenti, un'altra grandiosa operazione: stacca Gesù dalla sua Chiesa, attribuendo al primo tutto quello che, anche se non lo può far proprio, si può trovare di buono, cioè di particolare, di superiore, di sublime valore nel cristianesimo (ai nostri occhi; ai suoi, di tipicamente cristiano), e attribuendo alla Chiesa tutto quello che è di valore dubbio o addirittura negativo e malvagio. Così il compito di attaccare il cristianesimo in quanto Chiesa è facilitato, e d'altro lato egli si è anche, sottilmente, creato un alibi alla propria violenza. Perché il grande studio e la grande partecipazione alla personalità e alla vicenda di Cristo stanno a garantire che, se si attacca il cristianesimo e la Chiesa, non è per mancanza di sensibilità ai valori di mitezza e soavità che essa predica, sulla scia della predicazione del Fondatore, ma perché il dovere chiama dalla parte opposta.

In realtà l'adesione di Nietzsche alla personalità e alla drammatica e sublime vicenda di Gesù, attraverso la stroncatura che ne fa sul piano critico, è tale; lo studio del «Redentore» nell'ambito dell'opera è così insistito e autonomamente sviluppato; che si può andare oltre questa considerazione e

vedervi una effusione indiretta di sentimenti personali «proibiti», dunque qualcosa di libero e disinteressato, anzi di contrario alle tesi sostenute (parole come «sublime», «abnegazione», «trasfigurazione», «sentimento dell'eternità e del compimento» ecc. frammiste ad altre nettamente negative, sono spie importanti). Ciò però non è suffragato dalla lettera. Questa va in senso affatto contrario. Il ritratto che Nietzsche fa di Gesù non consente di recuperarlo in positivo contro la Chiesa; esso è quasi del tutto negativo, anche perché è in contrasto con la cristologia del tempo, che conosceva allora il suo picco. La *Leben-Jesu-Forschung*, attivata in particolare dalla *Vita di Gesù* di Hegel, cercava di ricostruire l'immagine storica di Gesù. Questa indagine ebbe i suoi frutti più maturi nella *Vita di Gesù* di Strauss, in quella di Renan e in *La mia fede* di Tolstoj. A queste due ultime opere in particolare Nietzsche si rifà direttamente, chiamando in soccorso l'altro grande «cristologo» del tempo, Dostoevskij (Nietzsche aveva letto *I demòni* e sapeva probabilmente dell'*Idiota*).

Nel § 27 Gesù viene definito, come aizzatore del popolino, dei reietti e dei peccatori contro l'ordine vigente, un «delinquente politico». Fu questo, dice Nietzsche, a portarlo sulla croce, cioè egli morì, secondo Nietzsche, per colpa sua e non per colpa altrui come si afferma. Ciò però contrasta con quanto è affermato all'inizio dello stesso paragrafo, vale a dire che Gesù fu solo frainteso come promotore di tale rivolta, e dunque egli non era così.

Nel § 29, poi, Nietzsche imprende a dimostrare che Gesù non è stato un eroe e un genio, come vuole Renan. Ma qui, forse accecato dai cattivi sentimenti che nutre per Renan, Nietzsche cade evidentemente in due equivoci. Poiché Gesù predicava la non resistenza al male, allora, egli dice, Gesù non lottava, come invece fa per definizione ogni bravo eroe, dunque non era un eroe. Ma: Gesù non lottava? Altro che se lottava! Dire che non lottava significa negare semplicemente i Vangeli. Ingiustamente, anche, Nietzsche parla a suo riguardo di «incapacità di resistenza». La predicazione della non resistenza al male sarebbe stata causata da questa incapacità. Ma qui è chiaro che non si tratta affatto di incapacità, bensì di volontà; la non resistenza era l'effetto, non la causa della predicazione di Gesù. Questo il primo equivoco. Poi c'è quello del genio, ancora più sorprendente. Nietzsche nega che Gesù fosse un genio. Perché a suo riguardo, dice, non si può applicare in nessun modo il concetto di *Geist*. Dunque Nietzsche presuppone che il genio sia solo quello del *Geist*, cioè della mente (*Geist* significa insieme spirito e mente). Da questo lato Gesù sarebbe addirittura un «idiota», motivato da «uno stato di morbosa eccitabilità del *senso del tatto*, che ogni volta rifugge rabbrividendo dal toccare, dall'afferrare un oggetto solido». Nietzsche traduce un tale *habitus* fisiologico in «odio istintivo per *ogni* realtà», in «fuga nell'inafferrabile, nell'incomprensibile», insomma «in un

mondo ancora soltanto interiore, un mondo vero, un mondo eterno... "Il regno di Dio è *in voi*"». Tutto ciò sarebbe frutto di una «pubertà ritardata e rimasta incompiuta nell'organismo» (§ 32). L'amore di Gesù sarebbe in definitiva un edonismo su base morbosa (§ 30), cioè la «beatitudine» sarebbe un'impotenza di vivere. Come tipo di decadente, dunque, Gesù non sarebbe affatto un modello da imitare.

Che Gesù non fosse un genio dell'intelletto al modo di Platone e Aristotele, è ovvio; ma negare che fosse un genio, un genio religioso, se non il più grande genio religioso, è negare la luce del sole. Che invece lo fosse, Nietzsche stesso in realtà lo dimostra sia già in questo paragrafo, quando parla della vita eterna che è trovata – è creata genialmente – già in questa vita, sia nei paragrafi seguenti, dal 31 in poi. Questa dimostrazione, sia pure condotta sempre a danno del cristianesimo, della Chiesa, tocca il culmine nel § 34, dove si interpreta il valore che avevano le parole di «padre» e «figlio» per Gesù: «con la parola "figlio" è espresso l'*immergersi* nel sentimento di una totale trasfigurazione di tutte le cose (la beatitudine), con la parola "padre" *questo sentimento stesso*, il sentimento dell'eternità, del compimento». «Il "regno dei cieli" è uno stato del cuore – non qualcosa che venga "sopra la terra" o "dopo la morte"».

Proprio come genio della religiosità naturale e del cuore, però, questa figura non corrisponde veramente a quella storica. Il Gesù descritto da Nietzsche è soprattutto una sua creazione, e un (geniale) esempio di trasvalutazione di valori soprannaturali in valori naturali. Gesù non era soltanto mitezza; non accettava proprio tutto. Aveva scatti, durezze e ire; dichiarava che era venuto a portare la guerra e non la pace e non esitava a redarguire e a scacciare in funzione delle circostanze. Ma secondo Nietzsche tutto questo gli è stato attribuito dal cristianesimo, è il cristianesimo che, deformandolo e travisandolo, ha creato il Cristo «fanatico dell'attacco». La verità è però che le durezze e violenze di Gesù non sono affatto incompatibili con la sua predicazione, si può dire anzi che sono ad essa complementari, anche se sono quelle che lo dimostrano più vero uomo che vero Dio.

Dunque veramente qui si tratta, da parte di Nietzsche, di una manovra, della suddetta manovra tendente a staccare Gesù dalla sua Chiesa. Essa continua con la separazione che, nel § 39, Nietzsche riesce a operare, convinca o no, anche tra fede e istinto. Il vero cristianesimo, per Nietzsche, sta non nella fede ma nella pratica di vita, quale seguita da Gesù (che però aveva sempre in bocca «il Padre mio che è nei cieli»). La fede, il tener-per-vero, gli stati di coscienza, è detto nel § 39, sono «perfettamente indifferenti e di quint'ordine in confronto al valore degli istinti: a rigore, l'intero concetto di causalità intellettuale è falso. Ridurre l'essere cristiano, la qualità di cristiano a un tener-per-vero, a un semplice fenomenismo della coscienza, significa negare l'essere cristiano. *Ed in effetti non vi sono mai stati cristia-*

ni.» Quello che si chiama così fraintende se stesso. In lui dominano i nudi istinti. La fede quindi come mantello, come sipario dietro il quale gli istinti fanno i loro giochi; la fede come «accorta *cecità* sul dominio di *certi* istinti». Come colpo di scena, è certamente efficace.

I valori cristiani campeggiano dunque da soli, sono fatti valere su uno sfondo non storico, come tavole perpetue trovate in un certo momento, ma che si potevano trovare in ogni altro, data la perennità negli uomini dei cattivi istinti che le hanno, secondo Nietzsche, suscitate per contrasto. Esse sono state poi imposte per il resto dell'eternità (diciamo mezza) ad esclusione di tutte le altre. Ma si capisce che, come valori unici, senza il ricambio e contrasto dialettico con quelli classici a cui si oppongono, ma coi quali costituiscono storicamente un tutto, essi non possono bastare. Qui allora ha buon gioco l'impresa di Nietzsche in difesa dei valori antichi, valori repressi che conservano però tutta la loro validità. Da noi si dice e si ripete da sempre che alla base della nostra civiltà ci sono la Grecia e Roma da un lato *e* il cristianesimo dall'altro. Ma così non diceva Nietzsche. Per lui c'erano solo la Grecia e Roma, conculcate dal cristianesimo. Perciò si dà da fare per risuscitare, rimettere in auge i valori antichi.

Non si accorge di trovarsi, nel far ciò, in una deriva storica, nella crisi finale di un'altra civiltà, e di agire in realtà come il suo affossatore; e non a favore dei valori antichi, bensì perché a ciò che deve perire bisogna ancora dare una spinta, per usare i suoi stessi termini. Questa civiltà, la civiltà cristiano-europea, aveva già attraversato altre crisi, col Rinascimento appunto, come Nietzsche ben sottolinea (§ 61), sia pure equivocando circa la possibilità che esso avrebbe avuta di liquidare il cristianesimo (il Rinascimento poteva solo metterlo in crisi, non poteva certo operare un ritorno al passato), con la scienza, con la Riforma (che aggravò la crisi, *non* restaurò la Chiesa, come pretende Nietzsche[2]), con l'Illuminismo e infine con la laicizzazione o secolarizzazione, che hanno finito di compiere l'opera distruttiva dei secoli.

Ma è proprio dalla funzione di affossatore che scaturisce *oggettivamente* l'idea dominante di quest'opera (come già della *Genealogia della morale*), e con essa della sua stessa struttura e forma, in quanto monche e unilaterali. *L'Anticristo* è un'opera sfrangiata, ma solo perché collima con lo sfrangiato della storia. Quando Nietzsche dice che lui stesso è il cristianesimo che si supera, dice una cosa vera al di là di quello che intende. Egli non argomen-

2. Un'opinione completamente contraria Nietzsche esprime in FW 358. Qui Lutero è incluso fra «coloro che più si sono sforzati di mantenere, di conservare il cristianesimo», ma «*sono* diventati i suoi principali distruttori». Egli «disfece, demolì con onesto furore, là dove il vecchio ragno aveva tessuto con più cura e più a lungo». Il «vecchio ragno» è naturalmente la Chiesa cattolica.

ta sulla o contro la dottrina cristiana, non si preoccupa di confutare il teismo ecc.; dà tutto ciò per già fatto, per scontato (essere cristiani è ormai *unanständig*, indecoroso), e affronta i soli temi moralistici che gli interessano (e gli competono). Concepisce tuttavia il suo lavoro, storico quant'altro mai, in modo astorico, atemporale sia quanto al punto di partenza sia quanto al punto di arrivo: i valori classici contro quelli cristiani, da sempre e per sempre. È un'ironia della sorte, quasi quella «massima forma di ironia della storia mondiale» di cui egli parla a proposito del contrasto tra la Chiesa e la predicazione di Gesù alla fine del § 36, che un vero patito del divenire come lui, nel duplice senso di amarlo e di esserne vittima (giacché ne fu vittima), andasse in tal modo a insabbiarsi sui banchi dell'essere immoto.

Anche i valori classici sono valori storici, divenuti e storicamente soggetti a cambiare. E fa impressione assistere alla lode del passato e all'ingenuità del credere che solo per cattiva volontà altrui Roma non abbia realizzato l'immensa impresa che secondo Nietzsche essa si era proposta, cioè di creare la superciviltà descritta nel § 58. Ci voleva un seguace di Nietzsche, Spengler, a torto chiamato da Thomas Mann «la scimmia di Nietzsche», visto che corregge in modo essenziale il suo maestro, per far chiaro che le civiltà sono organismi superiori che nascono, crescono, invecchiano e muoiono come gli individui di carne e ossa, con tutto quello che hanno creato, e che a ciò, ossia al «corso storico», non c'è rimedio. L'aveva detto o chiaramente implicato, in fondo, anche lui, Nietzsche, quando, nel *Crepuscolo degli idoli* («I quattro grandi errori» § 2), si contrappone al sermone della Chiesa secondo cui «una generazione, un popolo vanno in rovina per il vizio e il lusso», spiegando che «quando un popolo va in rovina, quando degenera fisiologicamente, ne *conseguono* vizio e lusso (ossia il bisogno di stimoli sempre più forti e frequenti)». Ora, che cosa significa «va in rovina», «degenera fisiologicamente», se non «invecchia»? E non ne è l'esempio più calzante proprio la romanità, dedita, già nei primi tempi del cristianesimo, appunto al vizio e al lusso, sicché non era affatto quello specchio di adamantina aristocraticità che Nietzsche pretende nel § 51? Proprio la corruzione a tutti i livelli aveva reso impossibile, nonostante insistite lealtà e congiure, la sopravvivenza della repubblica. Così come in seguito fu causa dei «cattivi imperatori» che non furono casuali e staccati dalla decadenza dell'impero come Nietzsche crede.

Tutto ciò comporta certo la necessità di inquadrare quest'opera in un modo particolare, ma non toglie il suo valore principale per quanto riguarda la rivendicazione *laica* (delle cime sono, ad esempio, i duri e terribili §§ 15 e 30) che malamente si confonde in essa con quella dei valori antichi. Essa è esposta per filo e per segno in tutta l'opera e dunque non richiederebbe commenti particolari. Ma poiché la riassunsi nel mio citato libro del 1991, pagine 52-54, a proposito dello *Zarathustra,* mi permetterò di riportarne qui qualche passo che può chiarire i concetti di fondo.

... La carità è per gli altri, la purezza per sé e per la vita. L'una estende, l'altra innalza; quella è quantitativa, questa è qualitativa. [...] la sua legge [del cristianesimo] parifica, uguaglia, affratella, quindi cancella le differenze, abbatte le gerarchie, abolisce la guerra e la lotta, svaluta i sentimenti negativi e ostili (che sono l'altra metà dei sentimenti umani e da cui soltanto si evolvono dialetticamente quelli positivi); spezza la tensione, svaluta lo sforzo, annulla il rapporto fatica-guadagno. Nega conseguentemente il senso del divenire e con esso la legge del mondo, che di queste cose vive tanto più quanto più vive significativamente, quanto più la vita in essa si potenzia e si innalza. Ma negare la legge del mondo è negare il mondo, la realtà stessa del mondo, con la sua poesia e bellezza, sia pure tragica, e con tutta la sua straordinaria ricchezza; è negare in definitiva l'uomo stesso nelle sue radici e in tutte le sue poliedriche manifestazioni e capacità salvo una: la nuda, unilaterale dimensione della religione e della santità, che porta o porterebbe a un mondo superiore, al di là dell'unico che conosciamo.

Prese di petto, le due visioni e tavole di valori si escludono tra loro, non c'è dubbio. Ma poiché il mondo, l'aldiquà, è quello in cui viviamo e con cui non possiamo non avere a che fare, che anzi ci impegna pesantemente ed è anche il solo che conosciamo, non si può non dargli almeno la priorità sull'altro, affermato come certezza, ma solo sulla base di una fede, di un tener per vero, e quindi solo postulato, ipotizzato. Anche in base ad altre argomentazioni («non ritroviamo un Dio né nella storia né nella natura e nemmeno dietro la natura», § 47), sembra dunque che Nietzsche abbia ragione, pienamente ragione.

Invece così non è. Di nuovo egli ha trascurato il divenire! Il divenire dell'individuo stavolta, che però, come quello delle civiltà, non è lineare, è un arco, un'evoluzione, uno sviluppo per contrasti successivi. Comincia da una parte e, normalmente, tendenzialmente almeno, finisce dall'altra, con scale di valori differenti, divergenti e alla fine opposte. «Tutto ciò che è diritto mente», borbotta sprezzantemente il nano in *Così parlò Zarathustra*, «Ogni verità è curva, il tempo stesso è un circolo». E Zarathustra conferma: «Tutte le cose buone si avvicinano ricurve alla loro meta». Chi pensa e vive da adolescente come nell'infanzia? Chi pensa e vive da giovane e poi da uomo maturo come pensava e viveva da adolescente e poi da giovane? E soprattutto: chi pensa e vive da vecchio come da giovane e da uomo maturo? John Donne fu poeta, ma poi abbandonò completamente la poesia per la religione. San Francesco abbandonò per la religione i piaceri e la dissipazione; Pascal il *divertissement*. Goethe fu pagano, ma in vecchiaia divenne spiritualista e «abbracciò le nuvole più volentieri che non fosse giusto», secondo il suo stesso sconfinato ammiratore Nietzsche. Anche Tiziano fu pagano, perfino nel raffigurare l'amore sacro accanto a quello profano; ma in vecchiaia fu evidentemente percorso da brividi mistici. E si potrebbe continuare con esempi innumerevoli. Ma la cosa importante, la regola è questa: in una vita sana e normale si attraversano cicli di esperienza che si sviluppano l'uno dall'altro superandosi e negandosi, sicché una sola tavola

di valori non basta. I valori che Nietzsche difende si possono chiamare valori di gioventù, e come tali hanno il loro immenso splendore, come il mondo stesso, che è sempre giovane; ma essi, appunto, non possono valere anche per la vecchiaia, e per il mondo che è anche sempre vecchio. Si può pensare l'antichità classica come gioventù dell'Occidente, che però proprio in quanto tale pone e non toglie il cristianesimo come sua vecchiaia.

L'unilateralità della visione di Nietzsche spiega anche il contrasto del suo giudizio su Gesù con quello dato da Tolstoj nell'opera suddetta. Proprio da Tolstoj, in realtà, Nietzsche aveva probabilmente preso l'idea della falsificazione operata dalla Chiesa della predicazione di Cristo (il discorso della montagna); e l'idea del cristianesimo come «ebraismo emancipato» (FP 10[91] aut. 1888), ossia come ribellione delle classi inferiori alla propria classe sacerdotale. È Tolstoj che dice che Gesù non ha mai parlato della propria resurrezione, la quale è, secondo Paolo, la base della fede cristiana (§ 41), mentre per Nietzsche è l'inizio della degenerazione. Perché la resurrezione di Cristo è la base per affermare la resurrezione di tutti, ossia l'immortalità di ciascuno, un «dopo la morte» a cui, secondo Nietzsche, Gesù non aveva mai pensato. Per Tolstoj il bene «sarà possibile sulla terra solo quando gli uomini adempiranno la dottrina di Cristo» (*op. cit.*, Milano 1988, p. 225), che offre il «bene massimo». Invece per Nietzsche questo bene massimo è il risultato della malattia e della degenerazione. L'amore di Gesù è spersonalizzazione, impotenza di affermare il proprio Io. È uno sviluppo ulteriore dell'edonismo su base morbosa (§ 30). Morale: l'unilateralità porta a considerare malattia (*décadence*) quella che è una evoluzione naturale. Dunque falsa tutto il giudizio di Nietzsche su Cristo e anche su Renan, a cui Nietzsche rimprovera di non aver visto la malattia e l'avvilimento di Gesù dietro il suo «perfetto idealismo».

Pertanto, si può capire come naturalmente e legittimamente, in generale, il cristianesimo si sia fatto valere e abbia affermato i suoi diritti. Tuttavia, se ci fermassimo qui, non capiremmo perché a un certo momento Nietzsche si sia sentito spinto a scrivere *L'Anticristo*, come già altre sue opere. Non ne capiremmo il senso. Allora dobbiamo dire questo. Il cristianesimo non è stato solo una religione, quale certo è ancora, anche se invecchiata e decaduta; non è solo un complesso di valori, i più alti che l'uomo abbia finora creati, e che dunque possono essere fatti propri anche dai non credenti; il cristianesimo è stato altresì *il motore di una civiltà* distintasi da quella antica, di una civiltà originale, che ha trovato nuove forme di organizzazione e di sviluppo e che ha messo capo a valori suoi propri anche in campo laico e politico. Come motore politico dell'Occidente, il cristianesimo, cioè la Chiesa cattolica, ha avuto un lungo e *glorioso* periodo di dominio, dimostrandosi la vera e degna erede di Roma nell'organizzazione e nel governo dei popoli. Poi questo potere è andato trasformandosi e dimi-

nuendo; ci sono state crisi come quelle che abbiamo già dette (Rinascimento, scienza, Riforma, Illuminismo, secolarizzazione), e alla fine il cristianesimo sopravvive puramente come religione e come complesso di maturati valori morali e politici (giustamente Nietzsche vede nei valori «socialisti» e in genere di dignità e uguaglianza di tutti gli uomini i valori cristiani. Bisogna però anche dire che questi, per essere stati così trasformati, sono stati, in quanto valori religiosi, anche *consumati*).

Ma il motore è ormai fermo, come la civiltà stessa che esso aveva messa in moto. Si può ben capire, se non giustificare, che nella politica della Chiesa, come in quella di tutte le potenze, vi siano stati maneggi, intrighi, violenze, ingiustizie e quant'altre cattive e pessime cose facciano parte della logica del potere[3], senza che questo possa inficiare l'immenso contributo dato anche, se non soprattutto, in questo modo dalla Chiesa alla civiltà e all'umanità. Giacché governare *necesse est*: il buono e il cattivo governo vengono solo dopo. E nessun buon governo è esente da pecche, per non dire orrori[4].

Ma poiché, come abbiamo detto, una civiltà è un organismo esteso nei millenni, che invecchia, decade e muore, a un certo punto diventa un contributo alla vita anche accelerarne la fine, quand'esso è giunto al termine della sua realizzazione e insieme della sua parabola vitale: quando nient'altro può fare e si può fare. È del resto un processo automatico, naturale. Non bisogna far niente, si fa tutto da solo. Ma come si fa? Suscitando, come già al sorgere e nel suo sviluppo, apposite energie ed attività, individui storici – e siamo a Hegel – che incarnino quei bisogni, perché gli individui vivono in ricambio e osmosi con la società (in definitiva con la specie) e sono e diventano quello che la società è e diventa, e viceversa. Una tale energia e attività, al servizio dell'accelerazione dell'autodistruzione, ossia della *décadence,* fu Nietzsche.

Nietzsche servì la *décadence* ritenendo di combatterla perché, come ho già mostrato altrove (ved. saggio introduttivo al *Crepuscolo degli idoli*), la *décadence* ha due facce, non una soltanto, e a quella della morbosità e mollezza, più o meno estetizzante, corrisponde quella simmetrica e contraria (ma è piuttosto una spirale) della violenza e del naturalismo selvaggio, sul piano teoretico: della trasvalutazione, come traduzione dei valori spirituali in valori naturali. Nietzsche combattè la prima con la seconda. Questo, sia

3. Una bella sfilza ne fornisce, in una visione per la verità tutta in negativo, un passo della *Correspondance littéraire* (nov.-dic. 1764, ed. Tourneux, Paris, 1878, vol. VI, pp. 103-110, 116-123, 127-131) di F.M. Grimm, che riproduce le idee espresse in una conversazione tra Diderot, Grimm stesso e soprattutto Galiani. Riportato in: GALIANI, *Dialogo sulle donne e altri scritti*, a cura di C. Cases, Feltrinelli, Milano, 1979 (1957) pp. 70 sgg.

4. In FW 358 già citato (ved. nota a pag. 508), Nietzsche espone un'acuta e profonda concezione della Chiesa come «struttura di dominio», cioè come organismo politico, e precisamente come «l'ultima costruzione romana». Ma qui, in maniera caratteristica, non applica affatto, come dovrebbe, questa concezione, sembra essersene del tutto dimenticato.

detto incidentalmente, fu il senso di tutta la storia consumatasi, fra tanto dramma e dolore, con Wagner. Wagner aveva trentun anni più di Nietzsche e apparteneva a un'altra generazione, quella che si trovava nella prima fase della *décadence*. Era nell'ordine delle cose che Nietzsche, dopo aver ben assorbito da lui la prima fase, scatenasse la seconda. Il senso del loro contrasto non è altro. Ma quale sarebbe stato l'esito di questa sua *démarche*, lo dice una volta, sorprendentemente, lui stesso. Dopo aver fatto chiaro che indietro non si può mai tornare, come vanamente sognano certi individui e partiti, egli afferma infatti: «Non c'è che fare, bisogna andare avanti, voglio dire inoltrarsi, *passo dopo passo, sempre più nella décadence* (è questa la *mia* definizione del «progresso» moderno). Si può *bloccare* questo sviluppo e, bloccandolo, arginare, accumulare e rendere la degenerazione stessa più veemente e *improvvisa*: di più non si può» (*Crepuscolo degli idoli*, «Scorribande di un inattuale», § 43). Fu quello che egli fece. Dunque non al ristabilimento dei valori pagani, classici, profitta *L'Anticristo*, ma all'autodistruzione dell'ormai decrepita civiltà cristiano-europea.

E tuttavia non faremmo veramente giustizia a quest'opera se non dicessimo che essa, con tutta la sua esagitazione e violenza, con tutte le sue verità e i suoi errori, riposa su una concezione che è di Nietzsche e solo di Nietzsche, che fa di Nietzsche Nietzsche, e che riassume in un esempio tutta la genialità della trasvalutazione (in quanto geniale): la concezione arditissima e poeticissima dell'assoluta immanenza, come fede nella vita e amore della vita, senza riserve, senza supporti, giustificazioni, riscatti, retribuzioni e redenzioni. Essa non è dichiarata (lo è in altre opere), si evince soltanto, in particolare dal finale del § 25. «*Che cosa* è la morale ebraica, *che cosa* la morale cristiana?», Nietzsche si domanda. E risponde: «Il caso defraudato della sua innocenza; l'infelicità insozzata col concetto di "peccato"; il benessere come pericolo, come "tentazione"; il malessere fisiologico avvelenato dal verme della coscienza...». Questa accettazione della natura e della vita per sé, così come sono, questa utopia della purezza e autosufficienza, autogiustificazione della natura: sarà mai possibile per l'uomo? Non lo fu per Nietzsche, egli ne fu vittima. Disse: *naufragium feci, bene navigavi*. Ma che avesse ben navigato non è certo. Certo è invece che questa utopia ben tedesca testimonia un eroismo e disinteresse sublime, per il quale Nietzsche merita di avere un posto accanto al *suo* Redentore. Anche in questo slancio lirico, come nella violenza contro il cristianesimo, si può riconoscere quello che Nietzsche era in fondo a tutto: un campione indomito della sua razza, del suo genio sublime e smisurato, e il vindice della sua indipendenza dalla latinità erede dell'Oriente[5].

5. «... il Sud europeo è erede del profondo Oriente, dell'antichissima e misteriosissima Asia e della sua contemplazione» (FW 350).

L'ANTICRISTO

Maledizione sul cristianesimo

Titolo originario dell'*Anticristo* (in alto)
e quello definitivo (in basso).

PREFAZIONE

Questo libro è per i pochissimi. Forse addirittura nessuno di essi è ancora nato. Saranno quelli che comprenderanno il mio *Zarathustra*; come *potrei* scambiarmi con coloro per i quali già oggi crescono orecchie? a me appartiene soltanto il posdomani. Alcuni nascono postumi.

Le condizioni in cui mi si capisce, e allora mi si capisce *con necessità*, – io le conosco fin troppo bene. Bisogna essere nelle cose dell'intelletto probi fino alla durezza, anche soltanto per reggere alla mia serietà, alla mia passione. Bisogna essere abituati a vivere sulle montagne – a vedere *sotto* di sé la miserabile chiacchiera del tempo, della politica e dell'egoismo dei popoli. Bisogna essere diventati indifferenti, non bisogna mai domandare se la verità sia utile, se essa diventi per noi una fatalità... Una predilezione della forza per quei problemi per i quali oggi nessuno ha il coraggio; il coraggio del *proibito*; la predestinazione al labirinto[1]. Un'esperienza delle sette solitudini. Nuove orecchie per una nuova musica. Nuovi occhi per le cose più remote. Una nuova coscienza per le verità rimaste finora mute. *E* la volontà di un'economia in grande stile: mantenere insieme la propria forza e il proprio *entusiasmo*... Il rispetto di sé; l'amore di sé; l'assoluta libertà nei confronti di sé...

Ebbene, solamente questi sono i miei lettori, i miei giusti lettori, i miei lettori predestinati. Che cosa importa del *resto*? Il resto è semplicemente l'umanità. Bisogna essere al di sopra dell'umanità: per forza, per *altezza* d'animo, – per disprezzo...

Friederich Nietzsche

1. Cfr. FP 4[55] novembre 1882-febbraio 1883: «Labirinto. Un uomo labirintico non cerca mai la verità, bensì sempre e soltanto la sua Arianna, qualunque cosa voglia farci credere».

1

– Guardiamoci in faccia. Noi siamo Iperborei[2], – sappiamo abbastanza bene che viviamo molto in disparte. «Né per terra né per acqua troverai la via che conduce agli Iperborei»: questo sapeva di noi già Pindaro[3]. Al di là del Nord, dei ghiacci, della morte – la *nostra* vita, la *nostra* felicità... Noi abbiamo scoperto la felicità, noi conosciamo la via, noi abbiamo trovato l'uscita da interi millenni di labirinto. Chi l'ha trovata *se no*? – Forse l'uomo moderno? «Io non so né uscire né entrare; io sono tutto ciò che non sa né uscire né entrare»[4] – sospira l'uomo moderno... Di *questa* modernità siamo stati malati, – della pace putrida, del compromesso vile, di tutta la virtuosa sporcizia del Sì e No moderno. Questa tolleranza e *largeur* di cuore che tutto «perdona» perché tutto «comprende», è per noi scirocco. Meglio vivere tra i ghiacci che tra le virtù moderne e altri venti del Sud!... Siamo stati abbastanza valorosi, non abbiamo risparmiato né noi né gli altri; ma per molto tempo non abbiamo saputo *da che parte* dovevamo andare con il nostro valore. Ci siamo incupiti, siamo stati chiamati fatalisti. Il *nostro fatum* – *era* la pienezza, la tensione, l'ingorgo delle forze. Avevamo sete di lampi e di azioni, rimanevamo lontanissimi dalla felicità dei flaccidi, dalla «rassegnazione»... Nella nostra aria c'era un temporale, la natura che siamo si ottenebrava – *giacché non avevamo nessuna via d'uscita*. La formula della nostra felicità: un Sì, un No, una linea retta, una *meta*...[5]

2

Che cosa è buono? – Tutto ciò che accresce nell'uomo il sentimento della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa.

Che cosa è cattivo? – Tutto ciò che proviene dalla debolezza.

Che cosa è la felicità? – Il sentimento che la potenza *cresce*, che una resistenza viene superata.

Non la contentezza, ma più potenza; – soprattutto *non* la pace,

2. Presso i Greci nome di un popolo mitico che si trovava «all'estremo nord». Era amato da Apollo e noto per la sua pietà, longevità e felicità. ESCHILO, *Le coefore*, 373-374, parla di «felicità iperborea».

3. PINDARO (518-438 a.C.), *Pitiche*, X, 29-30.

4. Locuzione tedesca che indica il non sapere a che partito appigliarsi.

5. Cfr. GD, «Sentenze e frecce», 44, e JGB, *Prefazione*, *in fine*.

bensì la guerra; *non* la virtù, bensì la bravura (la fortezza nello stile rinascimentale, virtù[6], virtù senza moralina)[7].

I deboli e i malriusciti devono perire: prima norma del *nostro* amore degli uomini. E in ciò bisogna ancora aiutarli.

Che cosa è più dannoso di qualunque vizio? – La compassione dell'azione per tutti i malriusciti e i deboli – il cristianesimo...

3

Non che cosa debba venire al posto dell'umanità nella successione degli esseri, è il problema che io pongo qui (– l'uomo è una *fine* –), bensì quale tipo d'uomo si debba *allevare*, si debba *volere*, come tipo di valore superiore, più degno di vivere, più certo dell'avvenire.

Questo tipo di valore superiore è già esistito abbastanza spesso; ma come un caso fortunato, come un'eccezione, mai come *voluto*. Anzi, proprio *esso* è stato il più temuto, è stato finora quasi *la* cosa terribile; – e muovendo dalla paura è stato voluto, allevato, *ottenuto* il tipo opposto: l'animale domestico, l'animale del gregge, l'animale malato uomo, – il cristiano...

4

L'umanità *non* rappresenta una evoluzione verso qualcosa di migliore, di più forte, di più elevato, nella maniera in cui lo si crede oggi. Il «progresso» è soltanto un'idea moderna, ossia un'idea falsa. L'Europeo di oggi rimane, nel suo valore, molto al di sotto dell'Europeo del Rinascimento; la continuazione dello sviluppo *non* è assolutamente, per una qualsiasi necessità, elevazione, incremento, rafforzamento.

In un altro senso, nei luoghi più diversi della terra e nelle civiltà più diverse c'è una continua riuscita di casi singoli, in cui si presenta effettivamente un *tipo superiore*: qualcosa che in relazione all'umanità nel suo insieme è una specie di superuomo. Tali casi fortunati di grande riuscita sono stati sempre possibili e saranno forse sempre

6. In italiano nel testo, termine preso da Machiavelli.

7. Cioè una virtù a cui non è frammischiata la morale, immaginata questa come una sostanza chimica. La «moralina» è costruita sul modello di «giudeina» del § 56, termine forgiato da P. de Lagarde e ripetuto in § 6.

possibili. E finanche intere generazioni, stirpi, popoli possono in determinate circostanze rappresentare un tale *colpo andato a segno*.

5

Non bisogna agghindare e abbellire il cristianesimo: esso ha condotto una *guerra mortale* contro questo tipo di uomo *superiore*, ha messo al bando tutti gli istinti fondamentali di questo tipo, ha distillato da questi istinti il male, *il* malvagio, – l'uomo forte come il tipico uomo riprovevole, il «reprobo». Il cristianesimo ha abbracciato il partito di tutti i deboli, gli abietti, i malriusciti, ha fatto un ideale della *contraddizione* agli istinti di conservazione della vita forte; ha corrotto la ragione stessa delle nature intellettuali più forti, insegnando a considerare i valori supremi dell'intelletto come peccaminosi, come fuorvianti, come *tentazioni*. L'esempio più lamentevole – la rovina di Pascal, che credeva alla corruzione della sua ragione a causa del peccato originale, mentre essa era corrotta soltanto dal suo cristianesimo! –

6

È uno spettacolo doloroso, raccapricciante, quello che mi si è presentato: ho tirato via la cortina che celava la *corruzione* dell'uomo. Questa parola, in bocca a me, è per lo meno protetta contro un sospetto: di contenere un'accusa morale fatta all'uomo. Essa è intesa – voglio sottolinearlo nuovamente – come *scevra di moralina*; e ciò fino al punto che detta corruzione viene da me sentita nel modo più forte proprio là dove si è finora aspirato con la massima consapevolezza alla «virtù», alla «divinità». Io intendo la corruzione, lo si indovina già, nel senso della *décadence*. La mia affermazione è che tutti i valori in cui attualmente l'umanità riassume il suo ideale supremo, sono *valori di décadence*.

Chiamo corrotti un animale, una specie, un individuo, quando essi perdono i loro istinti, quando scelgono, quando *preferiscono* ciò che li danneggia. Una storia dei «sentimenti superiori», degli «ideali dell'umanità» – ed è possibile che debba raccontarla io – sarebbe quasi anche la spiegazione delle ragioni *per cui* l'uomo è così corrotto.

La vita stessa è per me istinto di crescita, di durata, di accumulo di forza, di *potenza*. Dove la volontà di potenza manca, c'è declino.

La mia affermazione è che in tutti i valori supremi dell'umanità questa volontà *manca*, – che il dominio è esercitato, sotto i nomi più sacri, dai valori di decadenza, dai valori *nichilistici*.

7

Si chiama il cristianesimo la religione della *compassione*. – La compassione sta in contrasto con gli affetti tonici che corroborano l'energia del sentimento vitale: ha un effetto deprimente. Si perde forza quando si prova compassione. Con la compassione si accresce e si moltiplica ancora la perdita di forza che in sé già la sofferenza causa alla vita. La sofferenza stessa diventa, per la compassione, contagiosa; in determinate circostanze si può raggiungere con essa una perdita generale di vita e di energia vitale, che sta in una proporzione assurda con il *quantum* della causa (è il caso della morte del Nazareno). Questo è il primo punto di vista; ma ce n'è anche un altro, più importante. Posto che si misuri la compassione dal valore delle reazioni che essa suole provocare, allora il suo carattere, pericoloso per la vita, appare in una luce ancora più chiara. La compassione interseca in complesso la legge dell'evoluzione, che è la legge della *selezione*. Conserva ciò che è maturo per il tramonto, oppone resistenza a favore dei diseredati e dei condannati della vita, dà alla vita stessa, con la folla di malriusciti di ogni specie che *mantiene* in vita, un aspetto cupo e problematico. Si è osato chiamare la compassione una virtù (in ogni morale *aristocratica* è considerata debolezza); si è andati oltre, si è fatta di essa *la* virtù, il terreno e l'origine di tutte le virtù, – però soltanto, una cosa che bisogna sempre tener presente, muovendo dal punto di vista di una filosofia che era nichilistica, che portava scritta sulla sua insegna[8] la *negazione della vita*. Schopenhauer era nel suo diritto quando diceva che con la compassione la vita è negata, è fatta *più degna di essere negata*, – la compassione è la *praxis*[9] del nichilismo. Detto ancora una volta: questo istinto deprimente e contagioso interseca quegli istinti che mirano alla conservazione della vita e all'accrescimento del suo valore; esso è sia come

8. Letteralmente: «portava sul suo scudo». «*Schild*» = insegna e scudo. Ma «*im Schilde führen*», portare sullo scudo, significa metaforicamente «tramare».

9. *Praxis* è la pratica e lo strumento per essa. La *praxis* di un medico, per esempio, è, oltre all'attività professionale, anche la clientela e l'ambulatorio.

moltiplicatore della miseria sia come *conservatore* di tutto quanto è miserabile uno strumento fondamentale per l'intensificazione della *décadence* – la compassione persuade al *nulla*!... Però non si dice il «nulla»; si dice invece l'«aldilà», o «Dio», o «la *vera* vita», o il Nirvana, la redenzione, la beatitudine... Questa retorica innocente proveniente dal regno dell'idiosincrasia religioso-morale, appare subito *molto meno innocente*, quando si comprende *quale* tendenza si avvolga qui nel manto delle parole sublimi: la tendenza *ostile alla vita*. Schopenhauer era nemico della vita: *perciò* la compassione gli diventò virtù... Aristotele vedeva, come si sa, nella compassione uno stato morboso e pericoloso, che si sarebbe fatto bene a trattare qui e là con un purgativo: concepiva la tragedia come purgativo[10]. In base all'istinto vitale si dovrebbe in effetti cercare un mezzo per vibrare una stoccata a un tale morboso e pericoloso accumulo di compassione, quale si era formato nel caso di Schopenhauer (e purtroppo anche di tutta la nostra *décadence* letteraria e artistica da San Pietroburgo fino a Parigi, da Tolstoj[11] fino a Wagner): per farlo *scoppiare*... Niente è più malsano, in mezzo alla nostra malsana modernità, della compassione cristiana. Essere *qui* medici, essere *qui* inesorabili, applicare *qui* il coltello – questo spetta a *noi*, questo è il *nostro* modo di amare gli uomini, è con ciò che *noi* siamo filosofi, noi Iperborei!

8

È necessario dire *chi* consideriamo la nostra antitesi – i teologi e tutti quelli che hanno in corpo sangue teologico – tutta la nostra filosofia... Bisogna aver visto la fatalità da vicino, ancor meglio, bisogna averla vissuta in sé, bisogna essere quasi periti a causa sua, per non ammettere più qui nessuno scherzo (il libero pensiero dei nostri signori naturalisti e fisiologi è ai miei occhi uno *scherzo*, – a loro manca la passione in queste cose, il *patire*[12] per esse –). Quell'avvelenamento si spinge molto più in là di quel che si pensa. Io ho ritrovato l'istinto teologico della superbia dovunque ci si sente oggi «idealisti», – dovunque in forza di una superiore discendenza si accampa la pretesa di guardare alla realtà con un senso di superiorità e di

10. Cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, 1449b 27-28; 1453b 1 sgg.
11. Nietzsche lavorò molto su *Ma religion* di Tolstoj.
12. *Leidenschaft* = passione; *Leiden* = patire.

estraneità... L'idealista, in tutto come il prete, ha in mano (e non soltanto in mano!) tutti i grandi concetti, egli li gioca con un benevolo disprezzo contro l'«intelletto», i «sensi», gli «onori», il «benvivere», la «scienza»; vede cose del genere *sotto* di sé, come forze dannose e traviatrici, sulle quali lo spirito si libra in pura per-sé-ità; – come se umiltà, castità, povertà, in una parola la *santità*, non avessero fatto finora alla vita indicibilmente più danno di qualunque mostruosità e vizio... Il puro spirito è la pura menzogna... Finché il prete sarà ancora considerato come una specie di uomo *superiore*, questo negatore, calunniatore, avvelenatore per *professione* della vita, non ci sarà risposta alla domanda: che cos'*è* la verità? Si *è* già capovolta la verità, quando il cosciente avvocato del nulla e della negazione è considerato come rappresentante della «verità»...

9

A questo istinto teologico io faccio la guerra: ne ho trovato traccia dappertutto. Chi ha in corpo sangue teologico, sta fin dal principio, con tutte le cose, in un rapporto obliquo e disonesto. Il *pathos* che se ne sviluppa è chiamato *fede*: chiudere gli occhi una volta per tutte davanti a sé per non soffrire della vista di una falsità incurabile. Si fa per sé una morale, una virtù, una santità di quest'ottica difettosa verso tutte le cose, si collega la *buona* coscienza al veder *falso*, – si esige che nessun'*altra* specie di ottica possa più aver valore, dopo che si è resa sacrosanta la propria coi nomi di «Dio», «redenzione», «eternità». Ho dissotterrato l'istinto teologico ancora dappertutto: è la forma propriamente *sotterranea* e più diffusa di falsità che ci sia sulla terra. Ciò che per un teologo è vero, *non può non* essere falso: si ha in ciò quasi un criterio di verità. È il suo più profondo istinto di autoconservazione che gli vieta di far venire in onore la realtà o anche solo di farle prendere la parola in un qualsiasi punto. Fin dove si estende l'influsso teologico, il *giudizio di valore* è capovolto, i concetti di «vero» e di «falso» sono necessariamente rovesciati; ciò che è più nocivo alla vita qui è chiamato «vero», ciò che la innalza, la potenzia, l'afferma, la giustifica e la fa trionfare, viene chiamato «falso»... Se accade che i teologi, passando per la «coscienza» dei principi (*o* dei popoli), stendano la mano verso la *potenza*, non dubitiamo di *ciò che* in fondo si verifica ogni volta: è la volontà della fine, la volontà *nichilistica* che vuole accedere alla potenza...

10

Fra i Tedeschi mi si capisce subito quando dico che la filosofia è rovinata dal sangue dei teologi. Il pastore protestante è il nonno della filosofia tedesca[13], lo stesso protestantesimo è il suo *peccatum originale*. Definizione del protestantesimo: l'emiplegia del cristianesimo – *e* della ragione... Basta pronunciare la parola «seminario di Tübingen»[14] per capire *che cosa* sia in fondo la filosofia tedesca: una teologia *camuffata*... Gli Svevi[15] sono in Germania i migliori mentitori, mentono con innocenza... Da dove viene il giubilo che, con l'avvento di Kant, pervase il mondo degli studiosi tedeschi, che è fatto per tre quarti di figli di pastori e docenti -, da dove viene la convinzione tedesca, che ancor oggi trova la sua eco, che con Kant cominciasse una svolta verso il *miglioramento*? L'istinto teologico nello studioso tedesco divinò *ciò che* ormai era nuovamente possibile... Era aperta una via traversa verso il vecchio ideale, il concetto di «mondo *vero*», il concetto della morale come *essenza* del mondo (i due errori più maligni che vi siano!) erano ora di nuovo, grazie a una scepsi scaltrita e accorta, se non dimostrabili, perlomeno non più *confutabili*... La ragione, il *diritto* della ragione non arriva fino a ciò... Si era fatta della realtà una «apparenza»; si era fatto del mondo perfettamente *mentito*, quello dell'essere, la realtà... Il successo di Kant non è altro che un successo teologico. Kant era, al pari di Lutero, al pari di Leibniz, un inciampo in più per la in sé non saldissima probità tedesca – –

11

Ancora una parola contro Kant come *moralista*. Una virtù deve essere una *nostra* invenzione, un *nostro* personalissimo bisogno e presidio. In ogni altro senso essa è semplicemente un pericolo. Ciò che non condiziona la nostra vita la *danneggia*. Una virtù che venga solo da un senso di rispetto per il concetto di «virtù», come voleva Kant, è dannosa. La «virtù», il «dovere», il «bene in sé», il bene

13. Feuerbach aveva detto: «La filosofia è una teologia camuffata». Più oltre Nietzsche lo applica alla filosofia tedesca.

14. Vi studiarono Schelling, Hegel e Hölderlin.

15. Tubinga è in Svevia. Schelling e Hegel, a cui Nietzsche pensa soprattutto, erano svevi. I Tedeschi del nord ironizzano volentieri sugli Svevi.

col carattere dell'impersonalità, della validità universale – sono chimere in cui si esprime la decadenza, l'ultima estenuazione della vita, la cineseria königsberghese. Le leggi più profonde della conservazione e della crescita comandano il contrario: che ognuno si inventi la *propria* virtù, il *proprio* imperativo categorico[16]. Un popolo va in rovina quando scambia il *suo* dovere col concetto di dovere in generale. Niente rovina più profondamente, più intimamente di ogni dovere «impersonale», di ogni sacrificio davanti al Moloch dell'astrazione. – Che l'imperativo categorico di Kant non sia stato considerato come *pericoloso per la vita*!... Soltanto l'istinto teologico lo prese sotto la sua protezione! Un'azione a cui si è costretti dall'istinto vitale ha nel piacere la prova di essere un'azione *giusta*; e quel nichilista dalle viscere cristiano-dogmatiche considerava il piacere come un'*obiezione*... Che cosa distrugge più rapidamente del lavorare, pensare, sentire senza intima necessità, senza una scelta profondamente personale, senza *piacere*? come automa del «dovere»? Questa è addirittura la *ricetta* della *décadence*, finanche dell'idiotismo... Kant diventò idiota. – E questo era il contemporaneo di *Goethe*! Questo ragno funesto fu considerato il filosofo *tedesco*, – è ancora considerato tale!... Mi guardo bene dal dire quello che penso dei Tedeschi... Non ha visto Kant nella Rivoluzione francese il passaggio dalla forma inorganica dello Stato a quella *organica*? Non si è egli domandato se non ci sia un fatto che non si possa spiegare in nessun altro modo che con una disposizione morale dell'umanità, sicché con esso la «tendenza dell'umanità al bene» sia *dimostrata* una volta per tutte? Risposta di Kant: «questa è la rivoluzione». L'istinto fuorviato in tutto e per tutto, la contronatura come istinto, la *décadence* tedesca come filosofia – *questo è Kant!*

12

Metto da parte un paio di scettici, il tipo perbene nella storia della filosofia; ma il resto non conosce neanche i primi requisiti della rettitudine intellettuale. Fanno tutti quanti come fanno le donzelle, tutti questi grandi visionari e animali portentosi, – prendono i «bei sentimenti» già per argomenti, il «petto gonfiato» per

16. Cfr. JGB 39, 211, 212.

un mantice della divinità, la convinzione per *criterio* della verità. Da ultimo ancora Kant ha tentato, con «tedesca» innocenza, di scientificizzare questa forma di corruzione, questa mancanza di coscienza intellettuale, sotto il concetto di «ragione pratica». Inventò appositamente una ragione per stabilire in quale caso non ci si debba preoccupare di una ragione, cioè quando la morale, il sublime comando «tu devi», fa sentire la propria voce. Se si considera che presso quasi tutti i popoli il filosofo è soltanto la continuazione dello sviluppo del tipo sacerdotale, questa eredità pretesca: *la coniazione di monete false di fronte a se stessi*, non sorprende più. Se si hanno compiti sacri, per esempio migliorare, salvare, redimere gli uomini, se si porta in petto la divinità, se si è portavoce di imperativi dell'aldilà, si sta, con una tale missione, già al di fuori di tutti i giudizi di valore meramente ragionati, – si è anzi già santificati da un tale compito, si è anzi già il tipo di un ordinamento superiore!... Che gliene importa a un prete della *scienza*! Egli sta troppo in alto per una cosa del genere! – E finora il prete ha *dettato legge*! *Ha stabilito* il concetto di «vero» e di «falso»!...

13

Non sottovalutiamo ciò: *noi stessi*, noi spiriti liberi, siamo già una «trasvalutazione di tutti i valori», una dichiarazione *incarnata* di guerra e di vittoria su tutti i vecchi concetti di «vero» e di «falso». Le idee che hanno più valore si trovano per ultime; ma le idee che hanno più valore sono i *metodi*. *Tutti* i metodi, *tutti* i presupposti della nostra attuale mentalità scientifica hanno avuto contro di sé, per millenni, il più profondo disprezzo, a causa loro si era esclusi dal commercio con gli «onest'uomini», – si passava per «nemici di Dio», spregiatori della verità, «ossessi». Come nature scientifiche si era dei «ciandala»... Abbiamo avuto contro di noi tutto il *pathos* dell'umanità – la sua idea di ciò che *deve* essere la verità, di ciò che *deve* essere il servizio della verità: ogni «tu devi» è stato finora rivolto *contro* di noi... I nostri oggetti, i nostri procedimenti, la nostra maniera silenziosa prudente e diffidente – tutto ciò le sembrava affatto indegno e spregevole. – Alla fine ci si potrebbe domandare, non senza qualche fondamento, se non sia stato in realtà un gusto estetico, quello che ha tenuto l'umanità in una tale lunga cecità; essa pretendeva dalla verità un effetto *pittoresco*, pretendeva del pari dall'uomo

della conoscenza che influisse fortemente sui sensi. Per la maggior parte del tempo la nostra *modestia* è andata contro il suo gusto... Oh, come essi lo indovinavano, questi tacchini di Dio –.

14

Oggi la pensiamo diversamente. Siamo diventati in tutte le cose più modesti. Non facciamo più discendere l'uomo dallo «spirito», dalla «divinità», lo abbiamo ricollocato tra gli animali. Per noi egli è l'animale più forte, perché è il più furbo: la sua intellettualità è una conseguenza di ciò. D'altra parte ci opponiamo a una vanità che anche qui vorrebbe far risentire la sua voce: quasi che l'uomo fosse stato lo scopo recondito dell'evoluzione animale. L'uomo non è affatto il coronamento della creazione, ogni essere si trova, accanto a lui, a uno stesso grado di perfezione... E affermando ciò affermiamo ancora troppo: l'uomo, relativamente parlando, è l'animale riuscito peggio, il più malfermo, il più pericolosamente aberrante dai suoi istinti – certo, con tutto ciò, anche il *più interessante*! – Per quanto riguarda gli animali, Descartes è stato il primo che, con ardimento degno di rispetto, ha osato pensare l'animale come *machina*: tutta la nostra fisiologia si sforza di dimostrare questa tesi. Logicamente noi non mettiamo l'uomo in disparte, come faceva Descartes: quello che oggi si comprende dell'uomo in genere giunge esattamente allo stesso punto a cui giunge la comprensione di esso come macchina. Una volta si dava all'uomo il libero arbitrio, come una dote che discendeva da un ordinamento superiore; oggi gli abbiamo tolto anche la volontà, nel senso che per essa non si può più intendere una facoltà. La vecchia parola «volontà» serve solo a indicare una risultante, una specie di reazione individuale che segue necessariamente da una quantità di stimoli in parte contrastanti in parte concordanti: – la volontà non «agisce» più, non «muove» più... Una volta si vedeva nella coscienza dell'uomo, nello «spirito», la prova della sua origine superiore, della sua natura divina; per rendere l'uomo *compiuto*, gli si consigliava di ritrarre in sé i sensi, alla maniera delle tartarughe, di sospendere il commercio con le cose terrene, di deporre la spoglia mortale: allora rimaneva di lui la cosa principale, il «puro spirito». Ma anche su ciò la pensiamo ora diversamente: proprio il divenir coscienti, lo «spirito», ci appare ora sintomo di una relativa imperfezione dell'organismo, come un tentare, tastare, cercare di afferrare, come uno sforzo

nel quale si consuma senza necessità molta energia nervosa, – noi neghiamo che si possa fare qualcosa perfettamente, finché lo si fa con coscienza. Il «puro spirito» è una pura stupidaggine. Se nel calcolo non prendiamo in considerazione il sistema nervoso e i sensi, la «spoglia mortale», *sbagliamo il calcolo* e – questo è tutto!...

15

Nel cristianesimo né la morale né la religione vengono in un qualunque punto a contatto con la realtà. Solo *cause* immaginarie («Dio», «anima», «Io», «spirito», «il libero arbitrio» o anche il «non libero»); solo *effetti* immaginari («peccato», «redenzione», «grazia», «castigo», «remissione dei peccati»). Un commercio tra *esseri* immaginari («Dio», «spiriti», «anime»); una scienza della *natura* immaginaria (antropocentrica; totale mancanza del concetto di cause naturali), una *psicologia* immaginaria (solo fraintendimenti di sé, interpretazioni di sentimenti comuni piacevoli o spiacevoli, per esempio degli stati del *nervus sympathicus* con l'aiuto del linguaggio segnico dell'idiosincrasia religioso-morale, – «pentimento», «rimorso», «tentazione del diavolo», «la vicinanza di Dio»); una *teleologia* immaginaria («il regno di Dio», «il giudizio universale», «la vita eterna»). Questo *mondo di pure finzioni* si differenzia con suo grande svantaggio dal mondo del sogno per il fatto che quest'ultimo *rispecchia* la realtà, mentre *esso* falsifica, svaluta e nega la realtà. Non appena fu inventato il concetto di «natura» come concetto antitetico a quello di «Dio», la parola «naturale» non poté che equivalere a «riprovevole», – tutto quel mondo di finzioni ha le sue radici nell'*odio* per il naturale (– la realtà! –), esso è l'espressione di un profondo malessere di fronte al reale... *Ma con ciò tutto è spiegato.* Chi può avere motivi per *estromettersi fittiziamente* dalla realtà? Soltanto uno che *soffra* a causa sua. Ma soffrire della realtà significa essere una realtà *sinistrata*... Il preponderare dei sentimenti spiacevoli su quelli piacevoli è la *causa* di quella religione e morale fittizia; ma un tale preponderare fornisce la *formula* della *décadence.*

16

Alla stessa conclusione si perviene attraverso la critica del *concetto cristiano di Dio.* Un popolo che crede ancora in se stesso ha anco-

ra il suo proprio Dio. In lui esso venera le condizioni grazie alle quali trionfa, le sue virtù, – proietta il suo piacere di sé, il suo senso di potenza in un essere che si può per questo ringraziare. Chi è ricco vuole donare: un popolo fiero ha bisogno di un Dio per *fare sacrifici*... La religione, alla stregua di questi presupposti, è una forma di riconoscenza. Si è riconoscenti per se stessi: perciò si ha bisogno di un Dio. – Un tale Dio deve poter giovare e nuocere, deve poter essere amico e nemico, – lo si ammira nel bene come nel male. La castrazione *contro natura* di un Dio che ne facesse un Dio soltanto del bene, sarebbe qui al di fuori di tutto ciò che è auspicabile. Si ha bisogno del Dio cattivo altrettanto che del buono: non è, infatti, precisamente alla tolleranza, alla filantropia, che si deve la propria esistenza... Che importanza avrebbe un Dio che non conoscesse collera, vendetta, invidia, scherno, astuzia, prepotenza? e a cui non fossero note magari neanche le *ardeurs* estasianti della vittoria e dell'annientamento? Un tale Dio, non lo si comprenderebbe: a che scopo bisognerebbe averlo? – Certo, se un popolo si rovina; se sente svanire definitivamente la fede nell'avvenire, la sua speranza di libertà; se nella sua coscienza entrano la sottomissione come prima utilità, le virtù dei sottomessi come condizioni di conservazione; allora anche il suo Dio dovrà cambiare. Egli diventerà allora sornione, pavido, modesto, consiglierà la «pace dell'anima», il non-più-odiare, l'indulgenza, l'«amore» stesso verso amico e nemico. Moraleggerà costantemente, si insinuerà nella caverna di ogni virtù privata, diventerà un Dio per chiunque, diventerà un privato, un cosmopolita... Un tempo rappresentava un popolo, la forza di un popolo, tutta l'aggressività e la sete di potenza dell'anima di un popolo; adesso non sarà più che il buon Dio... In realtà non v'è altra alternativa per gli Iddii: *o* sono la volontà di potenza – e intanto anche saranno Iddii dei popoli – *o* invece l'inettitudine alla potenza – e allora diventeranno necessariamente *buoni*...

17

Là dove in qualunque forma la volontà di potenza declina, c'è anche ogni volta un regresso fisiologico, una *décadence*. La divinità della *décadence*, mutilata delle sue virtù e dei suoi istinti più virili, diventa ormai necessariamente il Dio dei fisiologicamente regrediti, dei deboli. Essi non chiamano se stessi i deboli, si

chiamano «i buoni»... Si capisce, senza che vi sia ancora bisogno di accennarvi, in quali momenti della storia divenga possibile la finzione dualistica di un Dio buono e di uno cattivo. Per lo stesso istinto con cui abbassano il loro Dio a «bene in sé», i sottomessi cancellano le buone qualità nel Dio dei loro vincitori; si vendicano dei loro padroni *demonizzando* il loro Dio. – Il Dio *buono* altrettanto che il demonio: sono entrambi prodotti della *décadence*. – Come si può ancor oggi indulgere tanto alla scempiaggine dei teologi cristiani da decretare con loro che l'evoluzione dell'idea di Dio dal «Dio d'Israele», dal Dio popolare al Dio cristiano, compendio di ogni bene, sia un *progresso*? – Ma perfino Renan lo fa. Come se Renan avesse un diritto alla scempiaggine! Il contrario però salta agli occhi. Se i presupposti della vita *ascendente*, se tutto ciò che è forte, valoroso, imperioso, fiero, viene eliminato dal concetto di Dio, se questi si abbassa passo dopo passo a simbolo di un bastone per gli stanchi, di un'ancora di salvezza per tutti coloro che stanno per annegare, se diventa il Dio-della-povera-gente, il Dio-dei-peccatori, il Dio-dei-malati *par excellence*, e *ne resta* per così dire il predicato di «salvatore», di «redentore» come predicato divino in genere: *di che cosa* parla una tale trasformazione? Una tale *riduzione* del divino? Certo: «il regno di Dio» è divenuto in tal modo più grande. Una volta egli aveva soltanto il suo popolo, il suo popolo «eletto». Ma frattanto è andato, in tutto come il suo popolo stesso, in terra straniera, in vagabondaggio, da allora non se n'è stato più fermo in nessun luogo; finché è diventato di casa dappertutto, questo grande cosmopolita, – finché ha avuto dalla sua parte «il grande numero» e metà della terra. Ma il Dio del «grande numero», il democratico tra gli Iddii non è tuttavia diventato un superbo Dio pagano: è rimasto ebreo, è rimasto il Dio dei cantucci, il Dio di tutti gli angoli e i luoghi bui, di tutti i quartieri malsani del mondo intero!... Il suo regno mondano è dopo come prima un regno dei bassifondi, un ospedale, un regno del sottosuolo, un regno del ghetto... Ed egli stesso, così pallido, così debole, così *décadent*... Finanche i più pallidi tra i pallidi sono diventati signori sopra di lui, i signori metafisici, gli albini del concetto. Questi hanno tessuto le loro ragnatele intorno a lui per tanto tempo finché, ipnotizzato dai loro movimenti, egli stesso è diventato ragno, egli stesso *metaphysicus*. Ormai ha tessuto a sua volta, traendola da se stesso, la ragnatela del mondo *sub*

specie Spinozae[17] –, ormai si è trasfigurato in un Dio sempre più sottile e pallido, è diventato «ideale», è diventato «puro spirito», è diventato «*absolutum*», è diventato «cosa in sé»... *Decadenza di un Dio*: Dio è diventato «cosa in sé»...

18

Il concetto cristiano di Dio – Dio come Dio dei malati, Dio come ragno, Dio come spirito – è uno dei concetti di Dio più corrotti che siano stati raggiunti sulla terra; forse, nello sviluppo discendente del tipo di Dio, rappresenta addirittura la misura del suo livello infimo. Dio degenerato a *contraddizione della vita*, invece di esserne la trasfigurazione e l'eterno *Sì*[18]. In Dio dichiarata l'ostilità alla vita, alla natura, alla volontà di vivere! Dio come formula di ogni denigrazione dell'«aldiquà», di ogni menzogna dell'«aldilà»! In Dio divinizzato il nulla, santificata la volontà del nulla!...

19

Il fatto che le razze forti dell'Europa settentrionale non abbiano respinto via da sé il Dio cristiano, non fa veramente onore alla loro attitudine religiosa, per non parlare del gusto[19]. Esse avrebbero *dovuto* farla finita con un tale morboso e decrepito prodotto della *décadence*. Per il fatto di non averla fatta finita con esso, pesa su di loro una maledizione: esse hanno accolto in tutti i loro istinti la malattia, la vecchiaia, la contraddizione, – da allora non hanno più *creato* alcun Dio! Quasi due millenni e non un solo Dio nuovo! Bensì ancor

17. Sul modello dell'espressione di Spinoza *sub specie aeternitatis* (dal punto di vista dell'eternità). È degna di nota questa rappresentatività attribuita a Spinoza, sia pure di un Dio divenuto *metaphysicus*, cioè elaboratore di aride analisi.

18. Esempio classico delle conseguenze a cui Nietzsche è condotto dal neopaganesimo e dalla astoricità della sua visione. Non vede la vita come un arco, una parabola che muove dai valori naturali per sfociare in quelli spirituali, sia nell'uomo sia in quel grande individuo storico in cui il cristianesimo segue e compie, contrapponendovisi, la civiltà classica. Il valore che nella sua visione intemporale (povera) acquistano queste cose è lontano dal, quando non è il contrario del, valore e significato che esse hanno nella loro dimensione storica, ossia nelle loro relazioni con il presente e il passato.

19. In FW 132 Nietzsche aveva detto: «Contro il cristianesimo decide oggi il nostro gusto, non più i nostri ragionamenti». Cfr. anche JGB 43, in cui egli fa valere il giudizio personale contro quello universale, che pretende alla validità *erga omnes*.

sempre e come sussistente di diritto, come un *ultimatum*[20] e un *maximum* della forza plasmatrice di dèi, del *creator spiritus* nell'uomo, questo Dio miserando del monotono-teismo cristiano! Questa ibrida creazione della decadenza fatta di nulla, un concetto e una contraddizione in cui hanno la loro sanzione tutti gli istinti della decadenza, tutte le viltà e le stanchezze dell'anima! –

20

Con la mia condanna del cristianesimo non vorrei aver fatto torto a una religione affine, che per il numero dei seguaci è addirittura superiore ad esso: il *buddhismo*. Come religioni nichilistiche, esse stanno insieme – sono religioni della *décadence* –, ma sono tra loro separate nel modo più singolare. Se oggi le si può *confrontare*, per questo il critico del cristianesimo è profondamente riconoscente ai dotti indianisti[21]. – Il buddhismo è cento volte più realistico del cristianesimo, – ha in corpo l'eredità di un metodo oggettivo e freddo nel porre i problemi, viene *dopo* un movimento filosofico durato centinaia di anni; quando arriva, il concetto di Dio è già liquidato. Il buddhismo è l'unica religione veramente *positivistica* che la storia ci presenti, anche nella sua teoria della conoscenza (un rigoroso fenomenalismo), esso non dice più «lotta al *peccato*», bensì, riconoscendo tutto il suo diritto alla realtà, «lotta al *dolore*». Si è già lasciato dietro – ciò lo distingue profondamente dal cristianesimo – l'autoinganno dei concetti morali, – sta, per usare il mio linguaggio, *al di là* del bene e del male –. I *due* fatti fisiologici su cui riposa e che prende in considerazione sono: *primo*, un'iperestesia della sensibilità, che si esprime nella forma di una raffinata capacità di soffrire; *secondo*, un iperintellettualismo, una troppo lunga vita passata tra i concetti e i procedimenti logici, in cui l'istinto personale è stato danneggiato a vantaggio dell'«impersonale» (due stati che almeno alcuni dei miei lettori, gli «oggettivi», come me stesso, conosceranno per esperienza). In base a queste condizioni fisiologiche si è prodotta una *depressione*: contro questa Buddha procede per via igienica. Vi contrappo-

20. *Ultimatum*, a differenza di *maximum*, non fa parte del latino classico. È un termine latino moderno forgiato nel linguaggio diplomatico.

21. Nietzsche pensa qui certamente anche al suo ex compagno di scuola e amico Paul Deussen, che gli aveva offerto il proprio *Sistema del Vedanta* (1883).

ne la vita all'aperto, la vita errante, la moderazione e la scelta dei cibi; la prudenza con tutte le bevande spiritose; la prudenza parimenti con tutti gli affetti che fanno ribollire la bile, che infiammano il sangue; niente *preoccupazioni*, né per sé né per gli altri. Egli vuole che si abbiano idee che o diano la pace o rasserenino – inventa mezzi per disabituarsi alle altre. Concepisce la bontà, il condursi benevolmente come qualcosa che fa bene alla salute. La *preghiera* è esclusa, del pari che l'*ascesi*; niente imperativi categorici, niente *costrizioni* in genere; neanche entro la comunità monastica (si può tornare a uscirne). Tutti questi sarebbero mezzi per rafforzare quella iperestesia. Proprio perciò esso non richiede neanche una lotta contro coloro che pensano diversamente; da niente la sua dottrina si difende più che dal sentimento della vendetta, dell'avversione, del risentimento («non con l'inimicizia si mette fine all'inimicizia»[22]: ritornello commovente di tutto il buddhismo...). E ciò a ragione: proprio questi affetti sarebbero del tutto malsani in ordine a quell'intento dietetico di fondo. La fiacchezza mentale che incontra e che si esprime in una «oggettività» eccessiva (ossia indebolimento dell'interesse individuale, perdita del centro di gravità, dell'«egoismo»), egli la combatte riconducendo rigorosamente alla *persona* anche gli interessi più intellettuali. Nella dottrina di Buddha l'egoismo diventa dovere. Il «una sola cosa è necessaria»[23], il «come puoi *tu* liberarti dal dolore», regola e delimita la dieta mentale (ci si può forse ricordare di quell'Ateniese che parimenti faceva la guerra alla pura «scientificità», Socrate, che anche nel regno dei problemi innalzò l'egoismo personale alla morale).

21

I presupposti per il buddhismo sono un clima molto mite, una grande dolcezza e liberalità dei costumi, *niente* militarismo; e che siano le classi superiori e perfino dotte quelle in cui il movimento ha il suo focolaio. Si vuole come scopo supremo la serenità, la calma, la mancanza di desideri, e si *raggiunge* questo scopo. Il buddhismo non è una religione in cui semplicemente si aspiri alla perfezione: il perfetto è il caso normale.

22. Cfr. H. OLDENBERG, *Buddha*, Berlin 1897, p. 337.
23. Cfr. *Luca*, 10, 42. Cfr. anche FW 290 e *infra* § 43.

Nel cristianesimo vengono in primo piano gli istinti dei sottomessi e degli oppressi: sono i ceti più bassi che cercano in esso il loro riscatto[24]. Qui la casuistica dei peccati, l'autocritica, l'inquisizione della coscienza vengono esercitate come *occupazione*, come rimedio contro la noia; qui la passione per un *potente*, chiamato «Dio», viene costantemente alimentata (con la preghiera); qui l'eccelso è reputato irraggiungibile, è reputato dono, «grazia». Qui manca anche la pubblicità; il nascondiglio, lo spazio oscuro è cristiano. Qui il corpo è disprezzato, l'igiene respinta come sensualità; la Chiesa si oppone perfino alla pulizia (il primo provvedimento cristiano dopo la cacciata dei Mori fu la chiusura dei bagni pubblici, di cui la sola Cordova possedeva 270). Cristiano è un certo senso di crudeltà[25], verso sé e gli altri; l'odio per coloro che pensano diversamente; la volontà di perseguitare. Sono in primo piano idee fosche ed eccitanti; gli stati più desiderati, chiamati con i nomi più alti, sono quelli epilettoidi; la dieta è scelta in modo da favorire i fenomeni morbosi e sovreccitare i nervi. Cristiana è la mortale inimicizia per i signori della terra, per gli «eletti», e nello stesso tempo una nascosta, segreta rivalità (si lascia loro il «corpo», si vuole *soltanto* l'«anima»...). Cristiano è l'odio per lo spirito, per l'orgoglio, il coraggio, la libertà, il libertinaggio dello spirito; cristiano è l'odio per i *sensi*, per la gioia dei sensi, per la gioia in genere...

24. La concezione del cristianesimo come rivolta degli schiavi non è di alto profilo. Nietzsche avrebbe potuto vedere nel cristianesimo almeno la rivolta dello schiavo Uomo contro la crudeltà della vita e della natura, a cui nessuna affermatività può porre rimedio. Interessante notare al riguardo ciò che il suo amico insospettabile Franz Overbeck, che in fatto di cristianesimo era anche uno specialista e uno tra i maestri di Nietzsche, scrive a Peter Gast il 13 marzo 1889, dopo aver trascritto *L'Anticristo*: «... il cristianesimo viene trattato come Marsia da Apollo». Nega l'equazione nietzschiana cristiano = anarchico e afferma che il movimento pacifista buddhistico, che secondo Nietzsche fu avviato da Gesù, rimase nel cristianesimo in misura maggiore di quanto pensa Nietzsche. Più in generale, trova nell'*Anticristo* «parecchie cose smisuratamente violente e sovranamente ingiuste». Sottolinea tuttavia che «questo *Anticristo* resta un monumento unico» e che, riguardo a Gesù, «tutti i tentativi finora fatti di farne una figura umana appaiono ridicolmente astratti e mere illustrazioni della dogmatica razionalistica» rispetto al ritratto che ne dà Nietzsche. In questo ritratto «dall'originalità del personaggio balza fuori anche la sua natura di uomo».

25. Nietzsche allude qui a Novalis, citato in MA 142.

22

Il cristianesimo, quando abbandonò il suo primo terreno, i ceti più bassi, i *bassifondi* del mondo antico, quando si spinse tra i popoli barbari alla ricerca del potere, qui non aveva più come presupposto gli uomini *stanchi*, bensì uomini intimamente inselvatichiti e lacerantisi, – l'uomo forte, ma fallito. La scontentezza di sé, la sofferenza di sé *non* è qui, come per il buddhista, una eccessiva eccitabilità e capacità di soffrire, ma, al contrario, un prepotente desiderio di far male, di sfogare l'interna tensione in azioni ed immagini ostili. Il cristianesimo ebbe bisogno di idee e valori *barbarici* per insignorirsi dei barbari. Tali sono il sacrificio del primogenito, la libagione del sangue nella comunione, il disprezzo dello spirito e della cultura; la tortura in tutte le forme, fisiche e morali; la pompa magna del culto. Il buddhismo è una religione per gli uomini *tardi*, per le razze divenute bonarie, miti, iperintellettualizzate, che sentono troppo facilmente il dolore (l'Europa è ben lungi dall'essere matura per esso): è una riconduzione delle medesime alla pace e alla serenità, alla dieta nelle cose mentali e a un certo indurimento in quelle corporali. Il cristianesimo vuole diventare signore sugli *animali da preda*; il suo mezzo è di renderli *malati*, – l'indebolimento è la ricetta cristiana per l'*addomesticamento*, per l'«incivilimento». Il buddhismo è una religione per la conclusione e la stanchezza della civiltà, il cristianesimo non se la ritrova neanche davanti, – in certi casi la fonda.

23

Il buddhismo, detto ancora una volta, è cento volte più freddo, più veritiero, più oggettivo. Esso non ha più bisogno di rendersi *decorosa*, con l'interpretazione del peccato, la sua sofferenza, la sua capacità di soffrire, – dice semplicemente quello che pensa: «io soffro». Per il barbaro invece il soffrire non è in sé niente di decoroso: egli ha bisogno di un'interpretazione prima di confessarsi *che* soffre (il suo istinto lo spinge piuttosto a negare la sofferenza, a sopportarla in silenzio). Qui la parola «diavolo» fu un beneficio: si ebbe un nemico strapotente e terribile, – non c'era più bisogno di vergognarsi di soffrire a causa di un tale nemico.

Il cristianesimo ha sul fondo alcune finezze che appartengono all'Oriente. Soprattutto sa che è in sé del tutto indifferente che qualco-

sa sia vero, ma che è della massima importanza *in quanto* sia creduto vero. La verità e la *credenza* che qualcosa sia vero: due mondi di interessi completamente separati, quasi due mondi *contrapposti* – all'uno e all'altro si perviene per vie radicalmente diverse. Essere edotti su ciò – è cosa che in Oriente *fa* quasi il saggio. Così lo intendono i brahmani, così lo intende Platone e del pari ogni discepolo della sapienza esoterica. Se per esempio una *felicità* è riposta nel credersi redenti dal peccato, *non* occorre per ciò, come presupposto, che l'uomo sia peccatore, bensì che egli si *senta* peccatore. Ma se in genere è necessaria soprattutto la *fede*, allora occorre gettare discredito sulla ragione, sulla conoscenza, sulla ricerca: la via della verità diventa una via *proibita*. – La forte *speranza* è uno stimolante della vita di gran lunga maggiore di una qualunque felicità particolare che sopravvenga realmente. Si devono sostenere i sofferenti con una speranza che non possa essere contraddetta da alcuna realtà, – a cui non si *ponga termine* con un adempimento: una speranza di aldilà. (Proprio per questa capacità di tener buoni gli infelici, la speranza era ritenuta dai Greci il male dei mali, il male veramente *perfido*: che era rimasto in fondo al vaso della sventura). – Affinché l'*amore* sia possibile, Dio deve essere persona; affinché anche gli istinti più bassi possano far sentire la loro voce, Dio deve essere giovane. Per la fregola delle donne bisogna spingere in primo piano un bel santo[26], per quella degli uomini una Maria. Ciò presupponendo che il cristianesimo voglia dominare su un terreno dove i culti di Afrodite o di Adone hanno già determinato il *concetto* di culto. L'esigenza della *castità* rafforza la veemenza e l'interiorità dell'istinto religioso – rende il culto più caldo, più esaltato, più pieno d'anima. L'amore è lo stato in cui l'uomo vede per lo più le cose così come *non* sono. La forza di illudersi è allora al suo massimo, e così pure la forza che addolcisce, che *trasfigura*. Nell'amore si sopporta più che non in condizioni normali, si tollera tutto. Si trattava di inventare una religione in cui poter essere amati: con ciò si è al di là di tutto quanto v'è di peggio nella vita – non lo si vede più affatto. Tanto sulle tre virtù cristiane: fede, speranza e carità[27]. Io le chiamo i tre *accorgimenti* cristiani. Il buddhismo è troppo tardo, e in più troppo positivistico, per essere ancora accorto in questo modo. –

26. FP 14[117] primavera 1888: «... che cosa piace a tutte le donne pie, vecchie e giovani? Risposta: un santo con belle gambe, ancora giovane, ancora idiota...».

27. Cfr. *I Cor.*, 13, 13.

24

Tocco qui soltanto il problema della *nascita* del cristianesimo. La *prima* tesi per la sua soluzione suona: il cristianesimo si può comprendere unicamente in base al terreno su cui è cresciuto, – *non* è un movimento di reazione contro l'istinto ebraico, ne è la conseguenza logica stessa, un corollario ulteriore nella sua logica spaventosa. Nella formula del Redentore: «La salvezza viene dagli Ebrei»[28]. – La *seconda* tesi suona: il tipo psicologico del Galileo è ancora riconoscibile, ma solamente nella sua completa degenerazione (che è insieme mutilazione e sovraccarico di tratti estranei) egli è potuto servire per ciò per cui è stato usato, per il tipo di un *Redentore* dell'umanità –.

Nella storia universale, gli Ebrei sono il popolo più singolare poiché, posti di fronte al problema di essere o non essere, preferirono, con una consapevolezza assolutamente sconcertante, l'essere *a ogni costo*. Questo costo era la *falsificazione* radicale di ogni natura, di ogni naturalità, di ogni realtà, dell'intero mondo interiore altrettanto che dell'esteriore. Delimitarono se stessi *contro* tutte quelle condizioni in cui fino allora un popolo poteva, gli *era dato* vivere, crearono da se stessi un concetto antitetico alle condizioni *naturali*, – hanno, in un modo irrimediabile, rovesciato l'una dopo l'altra nella *contraddizione con i relativi valori naturali* la religione, il culto, la morale, la storia, la psicologia. Incontriamo ancora una volta lo stesso fenomeno e in proporzioni incredibilmente ingrandite, benché soltanto come copia: – la Chiesa cristiana manca, a paragone col «popolo dei santi», di ogni pretesa di originalità. Proprio per ciò gli Ebrei sono il popolo *più funesto* della storia del mondo: con gli effetti prodotti hanno reso l'umanità così falsa che ancor oggi il cristiano può nutrire sentimenti antisemiti senza considerarsi l'*ultima conseguenza dell'ebraismo*.

Nella mia *Genealogia della morale*[29] ho mostrato per la prima volta dal lato psicologico i concetti antitetici di una morale *aristocratica* e di una morale del risentimento, scaturita quest'ultima *dal No* detto alla prima. Ma questa è in tutto e per tutto la morale ebraico-cristiana. Per poter dire no a tutto ciò che rappresenta il movimento *ascendente* della vita, la natura ben riuscita, la potenza, la bellezza, l'affermazione

28. *Giovanni*, 4, 22. Cfr. FP 10[182] autunno 1887.
29. Nella prima dissertazione.

di sé sulla terra, l'istinto del risentimento fattosi genio dovette qui inventarsi un *altro* mondo, a partire dal quale quell'*affermazione della vita* apparisse il male, il riprovevole in sé. A conti fatti, il popolo ebraico è psicologicamente un popolo di vitalità tenacissima il quale, messo in condizioni impossibili, abbraccia volontariamente, animato dalla più profonda accortezza dell'autoconservazione, il partito di tutti gli istinti della *décadence*, – *non* in quanto dominato da essi, bensì perché intuisce in essi una potenza con la quale ci si può far valere *contro* «il mondo». Essi sono l'opposto di tutti i *décadents*: hanno dovuto *rappresentare* questi ultimi fino a sembrare di esserlo, con il *non plus ultra* del genio istrionico hanno saputo porsi alla testa di tutti i movimenti di *décadence* (come il cristianesimo di *Paolo*), per farne qualcosa che è più forte di qualunque partito *affermatore* della vita. Per il tipo d'uomo che nell'ebraismo e nel cristianesimo aspira alla potenza, un tipo *sacerdotale*, la *décadence* è soltanto un mezzo; questo tipo d'uomo ha un interesse vitale a rendere l'umanità *malata* e a rivoltare, in un senso pericoloso per la vita e denigratorio per il mondo, i concetti di «bene» e «male», «vero» e «falso».

25

La storia di Israele è inestimabile come storia tipica di ogni *snaturamento* dei valori naturali[30]. Accennerò a cinque fatti di essa. In origine, soprattutto al tempo dei re, anche Israele stava con tutte le cose nel rapporto *giusto*, vale a dire naturale. Il suo Javeh era l'espressione della coscienza della potenza, della gioia di sé, della speranza in sé: da lui ci si aspettava vittoria e salvezza, con lui si confidava nella natura, che concedesse ciò di cui il popolo aveva bisogno – soprattutto la pioggia. Javeh è il Dio di Israele e *per conseguenza* Dio della giustizia: è la logica di ogni popolo che è salito in potenza e ne ha buona coscienza. Nel culto festivo si esprimono questi due lati dell'affermazione di sé di un popolo: esso è riconoscente per le grandi sorti alle quali deve la sua ascesa, ed è riconoscente per quan-

30. La fonte di Nietzsche è JULIUS WELLHAUSEN (1844-1918), *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Prolegomeni alla storia di Israele), che Nietzsche studiò e annotò nell'autunno-inverno 1887-1888 (BN). Ma le sue fonti non storiche sono soprattutto Tolstoj, in particolare per l'idea del primo cristianesimo come moto anarchico, e Dostoevskij, in particolare per l'«idiotismo» di Gesù.

to attiene al circolo annuale e a ogni buon esito nell'allevamento del bestiame e nella coltivazione dei campi. – Questo stato di cose rimase l'ideale ancora per molto tempo, anche dopo che fu, in una maniera triste, abolito: l'anarchia all'interno, l'Assiro all'esterno. Ma il popolo mantenne come idealità suprema quella visione di un re che è un buon soldato e un giùdice severo; soprattutto la mantenne quel profeta tipico (cioè critico e satirico del momento) che fu Isaia. – Ma ogni speranza rimase inadempiuta. Il vecchio Dio non *poteva* far più niente di ciò che poteva fare prima. Si sarebbe dovuto lasciarlo perdere. Che cosa accadde? Si cambiò il suo concetto, – si *snaturò* il suo concetto: a questo prezzo lo si conservò. Javeh, il Dio della «giustizia», – *non fu più* un'unità con Israele, un'espressione del sentimento di sé del popolo; fu ancora soltanto un Dio a condizione... Il suo concetto diventa uno strumento nelle mani di preti agitatori, che ormai interpretano ogni felicità come premio, ogni infelicità come castigo per la disobbedienza verso Dio, per il «peccato»: quella bugiardissima maniera di interpretare un preteso «ordinamento etico del mondo» con cui, una volta per tutte, il concetto naturale di «causa» ed «effetto» è capovolto. Ma una volta che, con premio e castigo, si è scacciata dal mondo la causalità naturale, si ha bisogno di una causalità *innaturale*; tutto il resto dell'innaturalità segue da sé. Un Dio che *esige* – in luogo di un Dio che aiuta, che dà consigli, che è in fondo la parola per ogni felice ispirazione dell'animo e per la fiducia in sé... La *morale*, non è più l'espressione delle condizioni di vita e di crescita di un popolo, non più il suo istinto vitale più profondo, bensì è diventata astratta, è diventata il contrario della vita, – la morale come fondamentale pervertimento della fantasia, come «malocchio» che si posa su tutte le cose. *Che cosa* è la morale ebraica, *che cosa* la morale cristiana? Il caso defraudato della sua innocenza; l'infelicità insudiciata col concetto di «peccato»; il benessere come pericolo, come «tentazione»; il malessere fisiologico avvelenato dal verme della coscienza...

26

Il concetto di Dio falsificato; il concetto di morale falsificato: – il clero ebraico non se ne stette a ciò. L'intera *storia* d'Israele non poteva essere usata: e allora via! – Questi preti sono riusciti a produrre quel prodigio di falsificazione, di cui una buona parte della Bibbia

costituisce un documento. Essi hanno *tradotto in termini religiosi* il passato del proprio popolo con uno scherno senza pari nei confronti di ogni tradizione, di ogni realtà storica, cioè ne hanno fatto uno stupido meccanismo salvifico di colpa verso Javeh e di castigo, di devozione verso Javeh e di premio. Per questo ignominiosissimo atto di falsificazione della storia noi proveremmo molto più dolore, se l'interpretazione *ecclesiastica* della storia, per millenni, non ci avesse resi quasi ottusi per le esigenze della probità *in historicis*. E la Chiesa fu assecondata dai filosofi: la *menzogna* «dell'ordinamento etico del mondo» attraversa tutto lo sviluppo della stessa filosofia moderna. Che cosa significa «ordinamento etico del mondo»? Che c'è, una volta per tutte, una volontà di Dio circa ciò che l'uomo deve fare e ciò che non deve fare; che il valore di un popolo, di un individuo, si misura da quanto o da quanto poco si obbedisce alla volontà di Dio; che nelle sorti di un popolo, di un individuo, la volontà di Dio si dimostra *dominante*, ossia come una volontà che castiga e premia, a seconda del grado dell'obbedienza. La *realtà* al posto di questa miseranda menzogna significa: un tipo d'uomo parassitario, che prospera soltanto a spese di tutti gli organismi sani della vita, il *prete*, abusa del nome di Dio. Egli chiama uno stato di cose in cui il prete determina il valore delle cose «il regno di Dio»; chiama i mezzi con cui si raggiunge o si mantiene un tale stato «la volontà di Dio»; misura, con freddo cinismo, i popoli, le epoche, gli individui in base al fatto che abbiano giovato o nociuto allo strapotere dei preti. Li si guardi all'opera: tra le mani dei preti ebrei la *grande* epoca della storia di Israele[31] diventò un'epoca di decadenza; l'esilio, la lunga sventura si trasformarono in un eterno *castigo* per quella grande epoca – un'epoca in cui il prete non era ancora niente... Delle possenti figure della storia di Israele, formatesi *in piena libertà,* hanno fatto, a seconda del bisogno, degli ipocriti e dei bigotti o «senzadio», hanno semplificato la psicologia di ogni grande avvenimento nella formula per idioti dell'«obbedienza *o* disobbedienza a Dio». – Un altro passo avanti: la «volontà di Dio», vale a dire le condizioni di conservazione del potere del prete, deve essere *conosciuta*, – a questo scopo c'è bisogno di una «rivelazione». In termini chiari[32]: diventa necessaria una

31. L'epoca della monarchia, dal 1020 al 722 a.C. per il regno del Nord o al 587 a.C. per il regno del Sud.

32. Nel testo: *Auf deutsch* (In tedesco).

grande falsificazione letteraria, viene scoperta una «sacra scrittura», – con tutta la pompa ieratica, con i giorni di penitenza e le grida di strazio sul lungo «peccato», essa viene resa pubblica. La «volontà di Dio» era fissata da un pezzo. Tutta la sventura sta nel fatto che ci si è allontanati dalla «sacra scrittura»... Già a Mosè la «volontà di Dio» era stata rivelata... Che cosa era accaduto? Il prete aveva, con severità, con pedanteria, fino ai grandi e piccoli tributi che gli si dovevano pagare (senza dimenticare i pezzi di carne più saporiti[33]; perché il prete è un divoratore di bistecche), formulato una volta per tutte *quello che voleva avere*, «quella che era la "volontà di Dio"»... Da adesso in poi tutte le cose della vita sono ordinate in modo che il prete è *dappertutto indispensabile*; in tutti gli avvenimenti naturali della vita, la nascita, il matrimonio, la malattia, la morte, per non parlare del sacrificio («la cena»), il santo parassita interviene per *snaturarli*: nel suo linguaggio per «santificarli»... Giacché bisogna comprendere questo: ogni costume naturale, ogni istituzione naturale (Stato, ordinamento giudiziario, matrimonio, assistenza ai malati e ai poveri), ogni esigenza ispirata dall'istinto della vita, insomma tutto quello che ha il suo valore *in sé*, viene, dal parassitismo del prete (o dell'«ordinamento etico del mondo») reso sistematicamente privo di valore, *contrapposto* al valore: esso ha bisogno successivamente di una sanzione, – c'è bisogno di una potenza *che conferisca valore,* che neghi in essi la natura e che solo così, proprio così *crea* un valore... Il prete svaluta, *dissacra* la natura: a questo prezzo si mantiene in genere. – La disobbedienza a Dio, cioè al prete, «alla legge», riceve ora il nome di «peccato»; i mezzi per «riconciliarsi con Dio» sono, come è logico, mezzi con cui la sottomissione al prete viene garantita ancora più radicalmente: soltanto il prete «redime»... Considerando la cosa psicologicamente, in ogni società organizzata su base sacerdotale i «peccati» diventano indispensabili: sono le vere maniglie del potere, il prete *vive* dei peccati, ha bisogno che si «pecchi»... Principio supremo: «Dio perdona a chi fa penitenza» in chiaro: *a chi si sottomette al prete.* –

33. Allusione alle prescrizioni della religione (specie del *Levitico*), che riservano per il sacrificio i migliori pezzi dell'animale (i quarti anteriori).

27

Su un terreno a tal punto *falso*, dove ogni natura, ogni valore naturale, ogni *realtà* aveva contro di sé gli istinti più profondi della classe dominante, si sviluppò il *cristianesimo*, una forma di inimicizia mortale per la realtà che non è stata finora superata. Il «popolo santo», che per tutte le cose aveva conservato soltanto valori sacerdotali, parole sacerdotali, e che con una logica consequenzialità che può ispirare terrore aveva separato da sé come «profano», come «mondo», come «peccato» tutto quanto ancora restava di potenza sulla terra – questo popolo produsse per il suo istinto un'ultima formula, che era logica fino alla negazione di sé: negò, come *cristianesimo*, ancora l'ultima forma di realtà, il «popolo santo», il «popolo degli eletti», la stessa realtà *ebraica*. Il caso è di prim'ordine: il piccolo movimento ribelle, che viene battezzato nel nome di Gesù di Nazareth, è *ancora una volta* l'istinto ebraico, – detto altrimenti, l'istinto sacerdotale che non sopporta più il prete come realtà, l'invenzione di una forma di esistenza ancora più *astratta*, di una visione del mondo ancora *più irreale* di quella che è richiesta dall'organizzazione di una Chiesa. Il cristianesimo *nega* la Chiesa...

Non riesco a vedere contro che cosa fosse diretta la ribellione, come promotore della quale Gesù è stato inteso o *frainteso*, se non fu la ribellione alla Chiesa ebraica, intendendo la parola Chiesa esattamente nel senso in cui la intendiamo oggi. Fu una ribellione contro i «buoni e giusti», contro i «santi di Israele», contro la gerarchia della società – *non* contro la sua corruttela, bensì contro la casta, il privilegio, l'ordinamento, la formula; fu il *non credere* agli «uomini superiori», il No pronunciato contro tutto quanto era prete e teologo. Ma la gerarchia che in tal modo, anche se solo per un momento, era messa in questione, erano le palafitte su cui il popolo ebraico, in mezzo alle «acque», continuava a sussistere, l'*ultima* possibilità faticosamente conquistata di sopravvivere, il *residuum* della sua esistenza politica particolare; un attacco ad essa era un attacco al più profondo istinto del popolo, alla più tenace volontà di vivere del popolo che ci sia mai stata sulla terra. Questo santo anarchico che incitava il basso popolo, i reietti e i «peccatori», i *ciandala* all'interno dell'ebraismo ad opporsi all'ordine vigente con un linguaggio, se si deve prestar fede ai vangeli, che ancor oggi porterebbe diritto in Siberia, era un delinquente politico, in quanto appunto erano possibili i de-

linquenti politici in una società *assurdamente impolitica*. Ciò lo portò sulla croce: ne è prova l'iscrizione sulla croce[34]. Morì per colpa *sua*, – manca ogni ragione per affermare, anche se è stato affermato tanto spesso, che morì per colpa degli altri[35] –.

28

Una questione completamente diversa è se egli aveva in genere coscienza di una tale antitesi, – se egli non era semplicemente *sentito* come questa antitesi. E qui per la prima volta tocco il problema della *psicologia del redentore* –. Confesso che ho letto pochi libri con tante difficoltà come i Vangeli. Queste difficoltà sono diverse da quelle sviscerate dalla curiosità erudita dello spirito tedesco, che ha celebrato in ciò uno dei suoi trionfi più indimenticabili. È lontano il tempo in cui anch'io, come ogni giovane dotto, assaporavo con l'accorta lentezza di un raffinato filologo, l'opera dell'incomparabile Strauss[36]. Allora avevo vent'anni; adesso sono troppo serio per queste cose. Che cosa m'importa delle contraddizioni della «tradizione»? Come possono le leggende dei santi in genere essere chiamate «tradizione»? Le storie dei santi sono la letteratura più equivoca che ci sia; applicarvi il metodo scientifico, *quando altrimenti non sussistono documenti*, mi sembra un'impresa condannata fin dal principio – una mera oziosità erudita...

29

Quello che a me interessa, è il tipo psicologico del Redentore. Esso *potrebbe* invero essere contenuto nei Vangeli nonostante i Vangeli, per quanto mutilato o sovraccarico di tratti estranei, allo stesso modo che Francesco d'Assisi è contenuto nelle sue leggende nono-

34. INRI, cioè *Iesus Nazarenus Rex Iudeorum* (*Giovanni*, 19, 19).

35. Qui Nietzsche appare chiaramente fuori strada. Gesù non era un mestatore, un «delinquente politico», proprio perché era l'autore della più grande rivoluzione, religiosa ma subito divenuta anche politica, che la nostra storia ricordi. Essa pose termine a una civiltà e ne inaugurò un'altra. Aver visto qui una rivoluzione che, nei termini indicati, non c'era, significa non aver visto quella che, in termini ben più profondi e grandiosi, c'era.

36. David Friedrich Strauss (1808-1874), autore di una *Vita di Gesù*, che Nietzsche lesse a Bonn nel 1864. Per impulso di Wagner, Nietzsche attaccò Strauss nella prima Inattuale (1873).

stante le sue leggende. *Non* la verità su quello che ha fatto, su quello che ha detto, su come è veramente morto; bensì la questione se il suo tipo sia in genere ancora concepibile, se esso sia «tramandato». – I tentativi che io conosco, di leggere nei Vangeli addirittura la *storia* di un'«anima», mi sembrano prove di una leggerezza psicologica esecrabile. Il signor Renan, questo pagliaccio *in psychologicis*, ha addotto, per spiegare il tipo di Gesù[37], i due concetti *meno pertinenti* che a tal fine ci possano essere: il concetto di *genio* e il concetto di *eroe* («*héros*»). Ma se c'è qualcosa di antievangelico, è il concetto di eroe. Proprio il contrario di ogni lottare, di ogni sentirsi-nella-lotta è diventato qui istinto; l'incapacità di opporre resistenza diventa qui morale («non resistere al male»[38] è la parola più profonda del Vangelo, in un certo senso la sua chiave), la beatitudine nella pace, nella mitezza, nel non-*saper*-essere-nemico. Che cosa significa «lieta novella»[39]? La vera vita, la vita eterna è trovata – non viene promessa, esiste, è *in voi*: come vita nell'amore, nell'amore senza detrazioni o esclusioni, senza distanza. Tutti sono figli di Dio – Gesù non pretende assolutamente niente per sé solo – come figlio di Dio ognuno è pari a ogni altro... Fare di Gesù un *eroe*! – E che equivoco è addirittura la parola «genio»! Tutto il nostro concetto di «spirito», un concetto della nostra cultura, non ha, nel mondo in cui vive Gesù, assolutamente nessun senso. Parlando col rigore del fisiologo, sarebbe giusto qui usare piuttosto una parola del tutto diversa: la parola «idiota»[40]. Conosciamo uno stato di morbosa eccitabilità del *senso del tatto*, che ogni volta rifugge rabbrividendo dal toccare, dall'afferrare un oggetto solido. Ci si traduca un tale *habitus* fisiologico nella sua ultima logica – come odio istintivo per *ogni* realtà, come fuga nell'«inafferrabile», nell'«incomprensibile», come avversione ad ogni formula, a ogni concetto temporale e spaziale, a tutto ciò che è saldo, costume, istituzione, Chiesa, come star-di-casa in un mondo che non è toccato più da nessuna specie di realtà, in un mondo an-

37. Nella *Vie de Jésus* (1863), prima parte della *Histoire des origines du christianisme* (1863-1883). Per questa opera Renan perse la cattedra di ebraismo presso il Collège de France. Nietzsche lesse anche questa *Vie de Jesus* a Bonn nel 1864.

38. *Matteo*, 5, 38. Anche in *Ma religion* di Tolstoj.

39. Evangelo significa appunto «lieta novella».

40. Queste tre parole furono eliminate dall'Archivio Nietzsche. Furono ripristinate da J. Hofmiller nel 1931.

cora soltanto «interiore», un mondo «vero», un mondo «eterno»... «Il regno di Dio è *in voi*»...[41]

30

L'odio istintivo per la realtà: conseguenza di un'estrema capacità di soffrire ed irritabilità, che in genere non vuole più essere «toccata», perché sente troppo profondamente ogni contatto.

L'esclusione istintiva di ogni avversione, di ogni inimicizia, di tutte le barriere e le distanze nel sentimento: conseguenza di un'estrema capacità di soffrire ed irritabilità che sente ogni opporsi, ogni dover opporsi già come *pena* insopportabile (cioè come *dannoso*, come *sconsigliato* dall'istinto di conservazione) e conosce la beatitudine (il piacere) solo nel non opporre più resistenza, a nessuno più, né al male né alla malvagità, – l'amore come unica, come *ultima* possibilità di vita...

Queste sono le due *realtà fisiologiche* su cui e da cui si è sviluppata la dottrina della redenzione. Io la chiamo una sublime continuazione dello sviluppo dell'edonismo su una base profondamente morbosa. Suo parente prossimo, anche se con una grossa aggiunta di vitalità e forza nervosa greca, rimane l'epicureismo, la dottrina della redenzione del paganesimo. Epicuro, un *tipico décadent*: da me per primo riconosciuto come tale. – La paura del dolore, finanche dell'infinitamente piccolo nel dolore – non *può* affatto finire altrimenti che con una *religione dell'amore*...[42]

31

Io ho dato in anticipo la mia risposta al problema. Il suo presupposto è che il tipo del Redentore ci è conservato solo con una forte deformazione. Questa deformazione ha in sé molta verosimiglianza:

41. *Luca*, 17, 20.

42. Profondo ma non completo. C'è un meccanismo ben noto per cui, di fronte all'ostacolo, la psiche debole tende, per quieto vivere, a spostare l'ostacolo contro se stessa. Ma è anche vero che molte cose egregie e forti hanno la loro prima scaturigine in una debolezza. La filosofia stessa, come ricerca e amore dell'eternità (tipici di Nietzsche), può considerarsi nella sua origine una debolezza o una pigrizia, che vorrebbe sistemare le cose una volta per tutte per non doverle affrontare sempre di nuovo. Ma si possono vedere come debolezza le opere di Platone, di Aristotele e di Nietzsche stesso?

per varie ragioni un tale tipo non poteva rimanere puro, integro, libero da ingredienti. Devono aver lasciato tracce in lui tanto l'ambiente, in cui tale strana figura si muoveva, quanto e ancor più la storia, il *destino* della prima comunità cristiana: il tipo ne venne retroattivamente arricchito con tratti che diventano comprensibili solo in base alla guerra e ai fini di propaganda. Quello strano mondo malato in cui ci introducono i Vangeli – un mondo, come tratto da un romanzo russo, in cui sembrano essersi dato convegno la feccia della società, le malattie nervose e l'idiozia «infantile», – deve avere in ogni caso *irrozzito* il tipo; i primi discepoli in particolare dovettero prima tradurre nella propria crudezza un tale essere completamente immerso in simboli e incomprensibilità, per poterne in genere capire qualcosa, – per essi il tipo cominciò a *esistere* solo dopo che fu riplasmato in forme più note... Il profeta, il messia, il futuro giudice, il maestro di morale, il taumaturgo, Giovanni Battista – altrettante occasioni di travisare il tipo... Non sottovalutiamo il *proprium* di ogni grande venerazione, specialmente settaria: essa cancella nell'essere venerato i tratti originali e le idiosincrasie, spesso spiacevolmente estranei – *non li vede neanche*. Ci sarebbe da rammaricarsi che in vicinanza di questo interessantissimo *décadent* non sia vissuto un Dostoevskij, voglio dire qualcuno che sapesse appunto sentire il fascino trascinante di una tale mescolanza di sublimità, malattia e infantilismo. Un ultimo punto di vista: il tipo, come tipo della *décadence*, *potrebbe* essere stato in realtà di una caratteristica molteplicità e contraddittorietà; una tale possibilità non può essere del tutto esclusa. Ciò nonostante, tutto ce ne dissuade. Proprio la tradizione dovrebbe essere in questo caso notevolmente fedele e oggettiva; invece abbiamo ragioni di ritenere il contrario. Intanto c'è una contraddizione tra il predicatore della montagna, del lago e dei prati[43], la cui apparizione fa pensare a un Buddha su un terreno molto poco indiano, e quel fanatico dell'attacco, nemico mortale dei teologi e dei preti, che la cattiveria di Renan ha magnificato come «*le grand maître en ironie*»[44]. Io stesso non dubito che l'abbondante quantità di bile (e persino di *esprit*) si sia riversata sul tipo del maestro soltanto per lo stato di eccitazione della propaganda cristiana: si conosce infatti a io-

43. Riferimento al «Sermone della montagna» (*Matteo*, 5), tenuto «sull'altra riva del lago di Tiberiade» (*Giovanni*, 6, 1) alla gente seduta sui prati (*Matteo*, 14, 19).

44. Citazione da RENAN, *Vie de Jésus*, *ch.* XX, Paris 1867, p. 347.

sa la mancanza di scrupolo di tutti i settari nel fabbricarsi la loro *apologia* servendosi del loro maestro. Quando la comunità primitiva ebbe bisogno, contro i teologi, di un teologo che giudicasse, litigasse, si adirasse e cavillasse malignamente, si *creò* il suo «Dio» secondo la propria necessità; come pure gli mise in bocca, senza esitare, quei concetti assolutamente antievangelici di cui essa ora non poteva fare a meno: «secondo avvento», «giudizio universale», ogni sorta di aspettazioni e promesse temporali. –

32

Io mi oppongo, detto ancora una volta, a che si iscriva il fanatico nel tipo del Redentore; la parola *impérieux*, che Renan usa, *annulla* il tipo già da sola. La «buona novella» è appunto che non esistono più contrasti; il regno dei cieli appartiene ai *fanciulli*; la fede che fa qui sentire la sua voce non è una fede ottenuta lottando, – essa è qui, è fin dall'inizio, è per così dire una innocenza infantile rientrata nella sfera spirituale. Il caso della pubertà ritardata e rimasta incompiuta nell'organismo, come fenomeno conseguente alla degenerazione, è per lo meno familiare ai fisiologi. – Una tale fede non va in collera, non biasima, non si oppone: non porta «la spada»[45], – non sospetta affatto fino a che punto potrebbe un giorno dividere[46]. Non si dimostra né con miracoli né con ricompense e promesse, nemmeno con la «Scrittura»[47]: è essa stessa ogni momento il suo miracolo, la sua ricompensa, la sua dimostrazione, il suo «regno di Dio». Questa fede non si formula neanche – essa *vive*, rifiuta le formule. Indubbiamente il caso dell'ambiente, della lingua, della cultura precedente determina una certa cerchia di concetti: il cristianesimo primitivo maneggia *soltanto* concetti ebraico-semitici[48] (vi rientrano il mangiare e il bere nell'eucaristia, questo concetto così malamente abusato dalla Chiesa, come ogni cosa ebraica). Ma ci si guardi dal vedervi più di un discorso figura-

45. *Matteo*, 10, 34.

46. *Luca* 12, 51-53.

47. Come invece sostenevano San Paolo e Lutero, distinguendola dalla fede fondata sulle opere.

48. Cfr. J. WELLHAUSEN, *Reste des arabischen Heidentums* (Resti del paganesimo arabo), Berlin 1887, p. 106 (BN). Nietzsche studiò e annotò anche quest'opera.

to, una semiotica, un'occasione per parabole. Proprio il fatto che nessuna parola viene presa alla lettera è per questo antirealista la condizione preliminare per poter parlare in genere. Tra gli Indiani si sarebbe servito dei concetti del Sankhya, tra i Cinesi di quelli di Laotse – senza avvertirvi alcuna differenza. – Si potrebbe, usando l'espressione con una certa tolleranza, chiamare Gesù uno «spirito libero» – egli non sa che farsi di tutto quanto è fisso: la parola *uccide*, tutto ciò che è fisso *uccide*. Il concetto, l'*esperienza* «vita», quale soltanto egli la conosce, si ribella in lui a ogni specie di parola, formula, legge, credenza, dogma. Egli parla solo di ciò che è più interiore: «vita» o «verità» o «luce»[49] è la sua parola per ciò che è più interiore, – tutto il resto, l'intera realtà, l'intera natura, la lingua stessa, ha per lui soltanto il valore di un segno, di un simbolo. – A questo punto non bisogna assolutamente sbagliarsi, per quanto grande sia la seduzione che emana dal pregiudizio cristiano, voglio dire *ecclesiastico*. Un tale simbolismo per eccellenza sta al di fuori di ogni religione, di tutti i concetti di culto, di tutta la storia, di tutta la scienza della natura, di tutta l'esperienza del mondo, di tutte le conoscenze, di tutta la politica, di tutta la psicologia, di tutti i libri, di tutta l'arte – il suo «sapere» è appunto la *pura stoltezza* nel *credere che* ci sia qualcosa del genere. La *cultura* non gli è nota neanche per sentito dire, egli non ha bisogno di fare nessuna lotta contro di essa, – non la nega... Lo stesso vale dello Stato, di tutto l'ordinamento e tutta la società civile, del *lavoro*, della guerra – non ha mai avuto motivo di negare «il mondo», non ha mai presentito il concetto ecclesiastico di «mondo»... *Negare* è appunto ciò che per lui è del tutto impossibile. Parimenti manca la dialettica, manca l'idea del fatto che una fede, una «verità» possa essere dimostrata con ragionamenti (le *sue* dimostrazioni sono «luci» interiori, interiori sentimenti di piacere e affermazioni di sé, pure «dimostrazioni di forza»). Una tale dottrina non *può* nemmeno contraddire, non comprende affatto che ci sono, ci possono essere altre dottrine, non sa affatto immaginare un giudicare contrario... Dove lo troverà si rammaricherà dal profondo del cuore della «cecità», – giacché è essa che vede la «luce» – ma non muoverà nessuna obiezione...

49. Per esempio *Giovanni*, 14, 6.

Edvard Munch: *Friedrich Wilhelm Nietzsche* (1905)

(Oslo Kommunes Kunstsamlinger Munch-Museet).

33

In tutta la psicologia del «Vangelo» manca il concetto di colpa e castigo; come pure il concetto di premio. Il «peccato», qualunque distanza nella relazione tra Dio e uomo è abolita, – *proprio questa è la «lieta novella»*. La beatitudine non viene promessa, non viene collegata a condizioni: è l'*unica* realtà – il resto è segno per parlarne...

La conseguenza di un tale stato si proietta in una nuova *pratica*, la pratica autenticamente evangelica. Il cristiano non si distingue per una «fede»: il cristiano agisce, si distingue per un *altro* agire. Non opponendo resistenza né con la parola né nel cuore a chi è cattivo con lui. Non facendo distinzioni tra stranieri e connazionali, tra Ebrei e non-Ebrei («il prossimo» è propriamente il compagno di fede, l'Ebreo). Non arrabbiandosi con nessuno, non disprezzando nessuno. Non facendosi vedere nei tribunali né facendosi chiamare in giudizio («non giurare»). Non divorziando in nessun caso dalla moglie, neanche nel caso di dimostrata infedeltà della donna. – Tutto ciò è in fondo un solo principio, sono tutte conseguenze di un solo istinto –.

La vita del Redentore non fu nient'altro che *questa* pratica, – anche la sua morte non fu nient'altro... Egli non aveva più bisogno di formule, di riti, per i rapporti con Dio – neanche della preghiera. Chiuse i conti con tutta la dottrina ebraica della penitenza e della riconciliazione; sa come sia soltanto la *pratica* di vita quella con cui ci si sente «divini», «beati», «evangelici» e sempre «figli di Dio». Non la «penitenza», non «la preghiera per il perdono» sono le vie che portano a Dio: *soltanto la pratica evangelica* porta a Dio, essa stessa *è* «Dio» – Ciò che con il Vangelo era *abolito* era l'ebraismo dei concetti di «peccato», «remissione dei peccati», «fede», «redenzione per la fede» – tutta la dottrina ebraica della *Chiesa* era negata nella «lieta novella».

Il profondo istinto di come si debba *vivere* per sentirsi «in cielo», per sentirsi «eterni», mentre comportandosi in qualsiasi altro modo *non* ci si sente assolutamente «in cielo»: questa soltanto è la realtà psicologica della «redenzione». – Un nuovo trasmutamento, *non* una nuova fede...

34

Se capisco qualcosa di questo grande simbolista, è che egli considerava realtà, «verità» soltanto le realtà *interiori*, – intendendo il re-

sto, tutto quanto è naturale, temporale, spaziale, storico, soltanto come segno, come occasione di parabole. Il concetto di «figlio dell'uomo»[50] non si riferisce a una persona concreta che appartenga alla storia, a qualcosa di individuale, di unico, bensì a una fattualità «eterna», a un simbolo psicologico liberato dal concetto di tempo. Lo stesso vale ancora una volta, e nel senso più alto, del *Dio* di questo tipico maestro del simbolo, del «regno di Dio», del «regno dei cieli», dei «figli di Dio». Niente è più anticristiano delle *rozzezze ecclesiastiche* di un Dio come *persona*, di un «regno di Dio» che *viene*, di un «regno dei cieli» *nell'aldilà*, di un «figlio di Dio» *seconda persona* della Trinità. Tutto questo è – mi si perdoni l'espressione – un *pugno* nell'occhio – oh, in che occhio mai! – del Vangelo; un *cinismo della storia mondiale* nella derisione del simbolo... Eppure è palmare a che cosa ci si riferisce con le designazioni di «padre» e di «figlio» – non palmare per tutti, lo ammetto: con la parola «figlio» è espresso l'*immergersi* nel sentimento di una totale trasfigurazione di tutte le cose (la beatitudine), con la parola «padre» *questo sentimento stesso*, il sentimento dell'eternità, del compimento. – Mi vergogno di rammentare che cosa ha fatto la Chiesa di questo simbolismo: non ha essa posto una storia di Anfitrione sulla soglia della «fede» cristiana? E un dogma dell'«immacolata concezione»[51] per soprammercato?... *Ma con ciò essa ha macchiato la concezione* –.

Il «regno dei cieli» è uno stato del cuore – non qualcosa che venga «sopra la terra» o «dopo la morte». Tutto il concetto della morte naturale *manca* nel Vangelo. La morte non è un ponte, non è un trapasso, manca, perché appartiene a un tutt'altro mondo meramente apparente, meramente utile per i segni. L'«ora della morte» *non* è un concetto cristiano, l'«ora», il tempo, la vita fisica e le sue crisi non esistono affatto per l'annunciatore della «lieta novella»... Il «regno di Dio» non è niente che si aspetti; non ha un ieri e un posdomani, non verrà tra «mille anni»[52] – è l'esperienza di un cuore; esiste dappertutto, non esiste in nessun luogo...

50. Espressione corrente nei «vangeli» per designare Gesù.

51. Ma il dogma dell'«immacolata concezione» non riguarda il concepimento di Gesù, anche se secondo il vangelo e la credenza comune dei cristiani Gesù fu partorito da una vergine per opera e virtù dello Spirito Santo; riguarda la nascita di Maria esente dal «peccato originale».

52. Allusione alle dottrine millenaristiche di cui al § 31.

35

Questo «lieto nunzio» morì come aveva vissuto, come *aveva insegnato* – *non* per «redimere gli uomini», bensì per mostrare come si deve vivere. Quello che egli lasciò agli uomini è una *pratica di vita*: il suo contegno di fronte ai giudici, agli sgherri, agli accusatori e ad ogni sorta di calunnia e di scherno, – il suo contegno sulla croce. Egli non oppone resistenza, non difende il suo diritto, non fa nessun passo per allontanare da sé l'esito estremo, ancor più, *lo sfida*... E prega, soffre, ama *con* coloro e *in* coloro che gli fanno del male... Le parole rivolte al *ladrone* sulla croce racchiudono l'intero Vangelo. Questo è stato davvero un uomo *divino*, un «figlio di Dio», dice il ladrone. «Se tu senti questo – risponde il redentore – allora sei in *paradiso*, allora anche tu sei un figlio di Dio...»[53]. *Non* difendersi, *non* adirarsi, *non* addossare responsabilità... E però nemmeno opporre resistenza al malvagio, – *amarlo*...

36

Soltanto noi, spiriti *liberati*, abbiamo i presupposti per capire qualcosa che diciannove secoli hanno frainteso, – quella probità fattasi istinto e passione, che fa la guerra alla «santa menzogna» ancor più che a qualsiasi altra menzogna... Si era indicibilmente lontani dalla nostra neutralità amorevole e circospetta, da quella disciplina dello spirito con cui soltanto diventa possibile decifrare cose tanto estranee, tanto delicate; in ogni tempo si è voluto, con spudorato egoismo, trovare in esse solamente il *proprio* utile, si è edificata la *Chiesa* facendo il contrario del Vangelo[54].

Chi cercasse segni del fatto che dietro il grande gioco del mondo muove le dita un'ironica divinità, troverebbe un non piccolo sostegno in quell'*enorme punto interrogativo* che si chiama cristianesimo. Che l'umanità se ne stia in ginocchio davanti al contrario di ciò che era l'origine, il senso, il *diritto* del Vangelo, che nel concetto di

53. Anche questo passo [«Le parole.... figlio di Dio»] era stato soppresso dall'Archivio Nietzsche e fu ripristinato da J. Hofmiller.

54. Nietzsche aveva trascritto da *Ma religion* di Tolstoj: «Se non si capisce che la Chiesa è non solo la caricatura del cristianesimo, bensì la *guerra organizzata contro il cristianesimo*...». Ma poi aveva sviluppato questo motivo nei §§ 37 e 38 in modo del tutto autonomo.

«Chiesa» essa abbia santificato proprio ciò che il «lieto nunzio» sentiva *sotto* di sé, *dietro* di sé – invano si cercherebbe una più grande forma di *ironia della storia mondiale* – –

37

La nostra epoca va fiera del suo senso storico: come ha potuto rendersi credibile l'assurdità che all'inizio del cristianesimo fosse la *favola grossolana di un taumaturgo e Redentore*, – e che tutta la parte spirituale e simbolica fosse soltanto uno sviluppo posteriore? È il contrario: la storia del cristianesimo – cioè a cominciare dalla morte sulla croce – è la storia del fraintendimento, divenuto gradatamente sempre più grossolano, di un simbolismo *originario*. Ogni volta che il cristianesimo si propagava tra masse ancora più vaste, ancora più rozze, a cui mancavano sempre più i presupposti dai quali esso era sorto, diventava sempre più necessario *volgarizzare* e *imbarbarire* il cristianesimo, – esso ha ingurgitato dottrine e riti di tutti i culti *sotterranei* dell'*imperium romanum*, l'assurdità di ogni specie di ragione malata. Il destino del cristianesimo sta nella necessità che la sua fede stessa divenisse tanto malata, tanto abietta e volgare, quanto erano malati, abietti e volgari i bisogni che si dovevano con essa soddisfare. In quanto Chiesa, la *barbarie malata* stessa è assurta infine a potenza – la Chiesa, questa forma di inimicizia mortale di ogni rettitudine, di ogni *elevatezza* dell'anima, di ogni disciplina dello spirito, di ogni aperta e benigna umanità. – I valori cristiani – i valori *nobili*: soltanto noi, spiriti *liberati*, abbiamo ristabilito questa che è la più grande contrapposizione di valori che ci sia! – –

38

– A questo punto non trattengo un sospiro. Ci sono giorni in cui sono visitato da un sentimento più nero della più nera malinconia – il *disprezzo degli uomini*. E per non lasciare alcun dubbio riguardo a *ciò* che disprezzo, a *chi* disprezzo: è l'uomo di oggi, l'uomo del quale sono fatalmente contemporaneo. L'uomo di oggi – io soffoco per il suo fiato impuro... Verso il passato io sono, come tutti gli uomini della conoscenza, di una grande tolleranza, vale a dire di una *generosa* padronanza di me stesso; con fosca cautela attraverso il mondo da manicomio di interi millenni, che si chiami «cristianesimo», «fede

cristiana», «Chiesa cristiana», – mi guardo bene dal rendere l'umanità responsabile per le sue malattie mentali. Ma il mio sentimento si rivolta, esplode non appena mi addentro nell'epoca moderna, nella *nostra* epoca. La nostra epoca *ha scienza*... Ciò che una volta era semplicemente malato, oggi è divenuto *indecoroso*, – oggi è indecoroso essere cristiani. *E qui comincia la mia nausea.* Mi guardo intorno: non è rimasta più nessuna parola di quella che una volta si chiamava «verità», noi non sopportiamo neppure più che un prete pronunzi anche soltanto la parola «verità». Anche se si ha la pretesa di onestà più modesta, oggi si *deve* sapere che un teologo, un prete, un papa, con ogni frase che proferisce, non solo sbaglia ma *mente*, – che ormai non ha più il diritto di mentire per «innocenza», per «ignoranza». Anche il prete sa, come lo sanno tutti, che non c'è più un «Dio», un «peccatore», un «Redentore», – che «libero arbitrio», «ordine etico del mondo» sono *menzogne*: – la serietà, il profondo autosuperamento dello spirito non *permettono* più a nessuno di *non* sapere queste cose... *Tutti* i concetti della Chiesa sono riconosciuti per quello che sono: la più maligna coniazione di monete false che esista, allo scopo di *svalutare* la natura, i valori della natura; il prete stesso è riconosciuto per quello che è: la specie di parassita più pericolosa, il vero ragno velenoso della vita... Noi sappiamo, la nostra *coscienza* oggi lo sa -, *che cosa* valgano in genere quelle sinistre invenzioni dei preti e della Chiesa, *a che cosa siano servite*; con esse è stato raggiunto quello stato di autodiffamazione dell'umanità che può dare la nausea alla sua vista – i concetti di «aldilà», di «giudizio universale», di «immortalità dell'anima», quello stesso di «anima»: sono strumenti di tortura, sono sistemi di crudeltà grazie ai quali il prete è diventato padrone, è rimasto padrone... Tutti lo sanno. *E tuttavia tutto rimane così com'era.* Dove è finito quell'ultimo senso di decoro, di rispetto di sé, se anche i nostri uomini di Stato[55], una specie di uomini e anticristi[56] dell'azione da capo a piedi, altrimenti spregiudicatissimi, si dicono oggi ancora cristiani e si accostano al-

55. Trasparente allusione a Bismarck.

56. Traduciamo con «anticristi dell'azione», con la minuscola riduttiva, *Antichristen der Tat*, che altri traducono con «anticristiani dell'azione». Gli interpreti si pongono un gran problema circa la parola *Antichrist*, perché letteralmente essa significa anticristiano. Ma è un falso problema, perché il nome del personaggio biblico, gran nemico di Cristo, non si declina. *Antichrist* è semplicemente il tedesco per il greco *Antìkristos*.

l'eucaristia?... Un giovane principe[57] alla testa del suo reggimento, magnifico come espressione dell'egoismo e dell'autoinnalzamento del suo popolo, – che però, *senza* alcuna vergogna, si professa cristiano!... Ma *chi* è che il cristianesimo nega? *Che cosa* significa «mondo»? Che si è soldati, che si è giudici, che si è patrioti; che ci si difende; che si è gelosi del proprio onore; che si vuole il proprio vantaggio; che si è *fieri*... Ogni pratica di ogni momento, ogni istinto, ogni valutazione che innesca l'*azione* sono oggi anticristiani. Che *aborto di falsità* dev'essere l'uomo moderno per *non vergognarsi* di dirsi ancora, ciò nonostante, cristiano! – – –

39[58]

– Torno indietro, racconto la *vera* storia del cristianesimo. Già la parola «cristianesimo» è un equivoco –, in fondo c'è stato solo un cristiano, e quello è morto sulla croce. Il «Vangelo» *è morto* sulla croce. Quello che da questo momento in poi si chiama «Vangelo», era già il contrario di ciò che quegli aveva vissuto: una «*cattiva* novella», un *Disangelo*. È falso fino all'assurdo vedere in una fede, per esempio nella fede nella redenzione ad opera di Cristo, il contrassegno del cristiano; soltanto la *pratica* cristiana, una vita come la *visse* colui che morì sulla croce, è cristiana... Ancora oggi una *tale* vita è possibile, per *certe* persone addirittura necessaria: il cristianesimo autentico, originario sarà possibile in tutti i tempi... *Non* un credere ma un fare, soprattutto un *non*-fare-molte-cose, un altro *essere*... Gli stati di coscienza, una qualunque fede, un tener-per-vero ad esempio – ogni psicologo lo sa – sono in realtà perfettamente indifferenti e di quint'ordine in confronto al valore degli istinti: a rigore, l'intero concetto di causalità intellettuale è falso. Ridurre l'essere cristiano, la qualità di cristiano a un tener-per-vero, a un semplice fenomenismo della coscienza, significa negare l'essere cristiano. *Ed in effetti non vi sono mai stati cristiani.* Il «cristiano», quello che da due millenni si chiama cristiano, è semplicemente un fraintendimento psicologico di

57. Guglielmo II, salito al trono nel giugno 1888 all'età di 29 anni. La parola «giovane» era stata soppressa dall'Archivio Nietzsche per riguardo al sovrano regnante.

58. Nietzsche usa «Dysangelium», di contro a «Evangelium», sul modello di «δυσάγγελος» (annunciatore di cattive notizie), usato da Nonno di Panopoli (V secolo), autore delle *Dionisiache*.

sé. A guardare più da vicino, dominavano in lui, *nonostante* ogni «fede», i *nudi* istinti – e *quali istinti*! – In tutti i tempi la «fede» è stata, per esempio in Lutero, solamente un mantello, un pretesto, un *sipario*, dietro il quale gli istinti giocavano il loro gioco –, un'accorta *cecità* sul dominio di *certi* istinti... La «fede» io l'ho già chiamata la vera e propria *accortezza* cristiana, – si è parlato sempre della «fede», si è *fatto* sempre e solo dell'istinto... Nell'immaginario del cristiano non si trova niente che anche soltanto sfiori la realtà; al contrario abbiamo riconosciuto nell'odio istintivo *per* ogni realtà l'elemento propulsivo, l'unico elemento propulsivo che è alla radice del cristianesimo. Che cosa ne segue? Che anche *in psychologicis* qui l'errore è radicale, cioè determinante dell'essenza, cioè *sostanza*. Si tiri via qui *un solo* concetto, si metta al suo posto un'unica realtà – e tutto il cristianesimo rotola nel nulla! – Visto dall'alto, questo stranissimo fra tutti i fatti, una religione non solamente condizionata dagli errori, ma addirittura inventiva e perfino geniale *solo* negli errori che danneggiano, *solo* negli errori che avvelenano la vita e il cuore, rimane uno *spettacolo per gli dèi*, – per quelle divinità che sono insieme filosofi e che io per esempio ho incontrato in quei famosi dialoghi di Nasso[59]. Nel momento in cui la *nausea* recede da loro (*e* da noi!), esse divengono grate per lo spettacolo del cristiano; il miserabile piccolo astro che si chiama terra, merita forse solo per *questo* caso curioso uno sguardo divino, una divina partecipazione... Cioè non sottovalutiamo il cristiano: il cristiano, falso *fino all'innocenza*, è di gran lunga al di sopra della scimmia, – in relazione ai cristiani una nota teoria sulla nostra discendenza diventa una pura gentilezza...

40

Il destino del Vangelo si decise con la morte, – fu appeso alla «croce»... Solo la morte, questa morte inaspettata e obbrobriosa, solo la croce, che in generale era riservata esclusivamente alla canaglia, – solo questo orribilissimo paradosso mise i discepoli di fronte al vero e proprio enigma: «*Chi era colui? Che cosa era quello?*» – Il sentimento scosso e offeso nel più profondo, il sospetto che una tale morte potesse essere la *confutazione* della loro causa, il terribile

59. Cfr. GD, «Scorribande di un inattuale», § 19 e nota 62.

interrogativo: «perché proprio così?» – questo stato d'animo si capisce fin troppo bene. Qui tutto *doveva* essere necessario, avere senso, ragione, suprema ragione; l'amore di un discepolo non conosce il caso. Soltanto allora si spalancò l'abisso: «*chi* l'ha ucciso? *chi* era il suo nemico naturale?» – questa domanda guizzò fuori come un lampo. Risposta: l'ebraismo *dominante*, la sua classe più elevata. Da questo momento ci si sentì in rivolta *contro* l'ordine costituito, in seguito si vide in Gesù *un ribelle contro l'ordine costituito*. Nella sua immagine, fino allora, era mancato questo tratto guerriero, questo tratto che dice no, che fa no; ancor più, egli ne era stato l'antitesi. Manifestamente la piccola comunità *non* ha capito proprio la cosa principale, il carattere esemplare di questo modo di morire, la libertà, la superiorità *su* ogni sentimento di *ressentiment*: – un segno, questo, di quanto poco in genere essa capisse di lui! In sé, con la sua morte, Gesù non poteva volere nient'altro che offrire pubblicamente la prova più forte, la *dimostrazione della sua dottrina*... Ma i suoi discepoli erano lungi dal *perdonare* questa morte, – il che sarebbe stato evangelico nel senso più alto; o addirittura dall'*offrirsi* a una stessa morte in una dolce e soave pace del cuore... Tornò a galla proprio il sentimento più antievangelico, la *vendetta*. Non era possibile che la cosa finisse con questa morte: si aveva bisogno di «rivalsa», di «giudizio» (e però che cosa può essere ancora più antievangelico della «rivalsa», del «castigo», del «giudicare»?). Ancora una volta venne in primo piano l'attesa popolare del messia; si fissò l'attenzione su un momento storico: verrà il «regno di Dio» per giudicare i suoi nemici... Ma con ciò si è tutto equivocato: il «regno di Dio» come atto conclusivo, come promessa solenne! Ma il Vangelo era stato proprio l'esistenza, l'adempimento, la *realtà* di questo «regno». Proprio una tale morte *era* appunto questo «regno di Dio»... Proprio allora passarono nel tipo del maestro tutto il disprezzo e l'asprezza contro i farisei e i teologi, – e con ciò si *fece* di lui un fariseo e un teologo! D'altra parte la venerazione infuriata di queste anime completamente uscite di senno non sopportò più quella parificazione evangelica di tutti di fronte al figlio di Dio che Gesù aveva insegnata: la loro vendetta fu quella di *innalzare* Gesù in maniera aberrante, di staccarlo da loro; esattamente come una volta gli Ebrei, per vendicarsi dei loro nemici, avevano staccato da sé ed elevato a grande altezza il loro Dio. Il Dio unico e il figlio di Dio unico: entrambi prodotti del *ressentiment*...

41

– E da allora in poi emerse un problema assurdo: «Come *ha potuto* Dio permettere ciò?». A questa domanda la ragione perturbata della piccola comunità trovò una risposta assolutamente, terribilmente assurda: Dio ha offerto suo figlio in *sacrificio,* per la remissione dei peccati. E di colpo fu finita per il Vangelo! Il *sacrificio espiatorio*, e nella sua forma più repellente, più barbara, il sacrificio dell'innocente per i peccati dei colpevoli! Quale raccapricciante paganesimo! – Proprio Gesù aveva abolito il concetto stesso di «colpa», – aveva negato ogni iato tra Dio e l'uomo, *aveva vissuto* questa unità di Dio e uomo come la *sua* «lieta novella»... E *non* come privilegio! – Da ora in poi entrano gradatamente nel tipo del Redentore: la dottrina del giudizio e del ritorno, la dottrina della morte come morte sacrificale, la dottrina della *resurrezione*, con cui è fatta sparire l'intera nozione di «beatitudine», intera e unica realtà del Vangelo – a favore di uno stato *dopo* la morte!... Paolo ha logicizzato questa concezione, questa *oscenità* di concezione, con quella sfrontatezza rabbinica che lo contraddistingue in tutto e per tutto, affermando: «*Se* Cristo non è risorto dalla morte, allora la nostra fede è vana»[60]. E di colpo scaturì dal Vangelo la più spregevole di tutte le promesse inesaudibili, la *spudorata* dottrina dell'immortalità personale... Paolo stesso la insegnò ancora come *ricompensa*!...

42

Si vede *che cosa* era finito con la morte sulla croce: un nuovo inizio, assolutamente originale, di un movimento pacifista buddhistico, di una effettiva e *non* solo promessa *felicità in terra*. Giacché questa rimane – l'ho già rilevato – la differenza fondamentale tra le due religioni della *décadence*: il buddhismo non promette ma mantiene, il cristianesimo promette tutto ma *non mantiene nulla*. – Alla «lieta novella» seguì da presso la *peggiore di tutte*: quella di Paolo. In Paolo si incarna il tipo opposto a quello del «lieto nunzio», il genio nell'odio, nella visione dell'odio, nella spietata logica dell'odio. *Che cosa* mai non ha sacrificato all'odio questo disangelista![61] Anzitutto il Re-

60. Cfr. *1 Cor.*, 15, *14*.
61. Contrapposto a «evangelista»; cfr. nota 58.

dentore: lo inchiodò alla *sua* croce. La vita, l'esempio, la dottrina, la morte, il senso e il diritto di tutto il Vangelo – niente esistette più quando questo falsario ispirato dall'odio capì di che cosa soltanto poteva aver bisogno. *Non* della realtà, *non* della verità storica!... E ancora una volta l'istinto pretesco dell'Ebreo perpetrò lo stesso grande delitto contro la storia, – cancellò semplicemente l'ieri e l'avant'ieri del cristianesimo, *si inventò una storia del primo cristianesimo*. Ancor più: falsificò ancora una volta la storia di Israele, affinché apparisse come la preistoria della *sua* gesta: tutti i profeti avevano parlato del *suo* «Redentore»... Più tardi la Chiesa falsificò addirittura la storia dell'umanità in modo da farla divenire la preistoria del cristianesimo... Il tipo del Redentore, la dottrina, la pratica di vita, la morte, il senso della morte, perfino il dopo della morte – niente restò intatto, niente rimase anche soltanto simile alla realtà. Paolo spostò semplicemente il centro di gravità di tutta quell'esistenza *dopo* questa esistenza, – nella menzogna del Gesù «risuscitato». Egli non poteva in fondo aver bisogno della vita del Redentore, – aveva bisogno della morte sulla croce *e* di qualcos'altro ancora... Ritenere sincero un Paolo che aveva la sua patria nella sede principale dell'illuminismo stoico, quando da un'allucinazione si imbastisce la *prova* della *sopravvivenza* del Redentore, o anche solamente prestar fede al suo racconto quando narra di aver avuto questa allucinazione, sarebbe una vera *niaiserie* da parte di uno psicologo: Paolo voleva il fine, *dunque* voleva anche il mezzo... Ciò che egli stesso non credeva, gli idioti tra cui gettò la *sua* dottrina, lo credettero. – Il *suo* bisogno era la *potenza*; con Paolo il prete volle ancora una volta pervenire alla potenza, – poteva aver bisogno solo di concetti, dottrine, simboli con cui si tiranneggiano le masse, si formano greggi. – *Quale* fu la sola cosa che più tardi Maometto prese a prestito dal cristianesimo? L'invenzione di Paolo, il suo mezzo per la tirannia sacerdotale, per la formazione dei greggi, la fede nell'immortalità – *ossia la dottrina del «giudizio»*...

43

Se si sposta il centro di gravità della vita *non* nella vita, ma nell'«aldilà» – nel *nulla* –, allora si è tolto affatto alla vita il centro di gravità. La grande menzogna dell'immortalità personale distrugge ogni ragione, ogni natura nell'istinto, – tutto ciò che di benefico, di secondo alla vita, di garante dell'avvenire è negli istinti, suscita ormai

diffidenza. Vivere *in un modo* per cui vivere non ha più *senso*, *questo* diventa adesso il «senso» della vita... A che scopo il civismo, la gratitudine ancora per origine e antenati, a che scopo collaborare, confidare, promuovere e avere di mira un qualunque bene comune?... Altrettante «tentazioni», altrettante deviazioni dalla «retta via» – «*Una sola cosa* è necessaria»...[62] Che ognuno come «anima immortale» stia a parità con ogni altro, che nella totalità degli esseri la «salvezza» di *ogni* individuo possa rivendicare un'eterna importanza, che piccoli baciapile e mentecatti per tre quarti possano immaginarsi che per amor loro le leggi della natura vengano costantemente *infrante* – un tale accrescimento all'infinito di ogni specie di egoismo spinto fino alla spudoratezza non potrà mai essere bollato con abbastanza disprezzo. E tuttavia il cristianesimo deve la sua *vittoria* a *questa* miserabile lusinga della vanità personale, – proprio con ciò esso ha guadagnato alla sua causa tutti i falliti, i sobillatori, i perdenti, tutta la feccia e la schiuma dell'umanità. La «salute dell'anima» significa, in chiari termini: «il mondo gira intorno a *me*»... Il veleno della dottrina: «*parità* di diritti per tutti» è stato disseminato dal cristianesimo nel modo più sistematico; dagli angoli più segreti dei cattivi istinti il cristianesimo ha condotto una guerra mortale contro ogni senso di venerazione e di distanza tra uomo e uomo, vale a dire contro il *presupposto* di ogni elevazione, di ogni crescita della cultura, – con il risentimento delle masse si è forgiata la sua *arma principale* contro di *noi*, contro tutto quanto v'è di nobile, lieto, magnanimo sulla terra, contro la nostra felicità sulla terra... L'«immortalità» concessa a ogni Pietro e Paolo è stata finora il più grande, il più maligno attentato a ogni *nobile* umanità. – *E* non sottovalutiamo la sciagura che, provocata dal cristianesimo, si è insinuata fin nella politica! Nessuno ha più oggi il coraggio di affermare diritti speciali, diritti di sovranità, un sentimento di rispetto di sé e dei suoi pari, – un *pathos della distanza*... La nostra politica è *malata* di questa mancanza di coraggio! – L'aristocraticità del sentire è stata minata nel modo più sotterraneo dalla menzogna dell'uguaglianza delle anime; e se la fede nel «privilegio del maggior numero» fa e *farà* rivoluzioni, è il cristianesimo, non se ne dubiti, sono i giudizi di valore *cristiani*, che ogni rivoluzione semplicemente traduce in sangue e crimine! Il cristianesi-

62. *Luca*, 10, 42.

mo è una sollevazione di tutto quanto striscia al suolo contro ciò che sta *in alto*; il Vangelo degli «umili», *rende* umili, abbassa...

44

– I Vangeli sono una testimonianza inestimabile della corruzione già inarrestabile *in seno* alla prima comunità. Ciò che Paolo portò a termine più tardi col cinismo logico di un rabbino, fu tuttavia solo il processo di degradazione che aveva avuto inizio con la morte del Redentore. – Questi Vangeli non si possono leggere con abbastanza cautela; dietro ogni parola nascondono le loro difficoltà. Confesso, e mi si vorrà perdonare ciò, che proprio per questo essi costituiscono un piacere di prim'ordine per uno psicologo, – come *antitesi* di ogni corruttela ingenua, come la raffinatezza per eccellenza, come arte consumata della corruttela psicologica. I Vangeli stanno a sé. La Bibbia in genere non tollera paragoni. Si è tra Ebrei: *primo* punto di vista per non perdere qui completamente il filo. La dissimulazione di sé nella «santità», che qui diventa addirittura genio e che altrimenti, tra i libri e gli uomini, non è mai stata raggiunta neanche approssimativamente, questa coniazione di parole e gesti falsi elevata ad *arte*, non è il caso di una qualche attitudine individuale, di una qualche natura d'eccezione. Per questo ci vuole *razza*. Nel cristianesimo, come arte di mentire santamente, l'intero ebraismo, una serissima propedeutica e tecnica ebraica plurisecolare, attinge la sua estrema maestria. Il cristiano, questa *ultima ratio* della menzogna, è ancora una volta l'Ebreo – anzi *tre* volte... – La volontà di impiegare per principio solo concetti, simboli, atteggiamenti che sono comprovati dalla prassi del prete, l'istintivo rifiuto di ogni *altra* prassi, di ogni *altra* specie di prospettiva di valore e di utilità – questo non è soltanto tradizione, è *eredità*: e solo in quanto eredità anche opera come natura. Tutta l'umanità, le teste migliori delle epoche migliori (tranne una, che forse è solo un mostro d'inumanità) si sono lasciate ingannare. Si è letto il Vangelo come *libro dell'innocenza*... Neanche un piccolo cenno alla maestria con cui qui si è recitata la commedia. – Certo, se noi li *vedessimo*, anche solo di sfuggita, tutti questi strambi bigotti e santi artefatti, sarebbe finita, – e proprio perché *io* non so leggere le parole senza vedere i gesti, *l'ho fatta finita con loro*... Non sopporto in loro una certa maniera di levare gli occhi al cielo. – Per fortuna, per la stragrande maggioranza degli uomini i libri non sono che *lette-*

ratura – Non bisogna lasciarsi ingannare: «non giudicate!»[63] dicono, ma mandano all'inferno tutti quelli che intralciano loro il cammino. Lasciando giudicare Dio, giudicano essi stessi; glorificando Dio, glorificano se stessi; *esigendo* proprio quelle virtù di cui sono capaci – ancor più: di cui hanno bisogno per mantenere le loro posizioni –, si danno grandi arie di battersi per la virtù, di lottare per il trionfo della virtù. «Noi viviamo, moriamo, ci sacrifichiamo *per il bene*» (la «verità», la «luce», il «regno di Dio»). In verità fanno ciò che non possono non fare. Mentre al modo delle gattemorte si barcamenano, se ne stanno rincantucciati e menano nell'ombra una vita d'ombra, si fanno di ciò un *dovere*: un dovere appare la loro vita di umiltà, come umiltà essa è una prova in più di devozione... Ah, questa umile, casta, misericordiosa specie di bugiardaggine! «Per noi testimonierà la virtù stessa»...[64] Si leggano i Vangeli come libri di seduzione con la *morale*: la morale è messa sotto sequestro da questa genterella, – essi sanno quanto la morale sia importante! – Con la morale l'umanità viene *menata per il naso* nel modo migliore! La realtà è che qui la più consapevole *boria degli eletti* recita la commedia della modestia. Si sono messi da una parte una volta per tutte, dalla parte della verità, *sé stessi*, la «comunità», i «buoni e giusti» – e dall'altra il resto, «il mondo»... *Questa* è stata la forma più funesta di mania di grandezza che sia finora esistita sulla terra; piccoli aborti di baciapile e mentitori cominciarono a rivendicare per sé i concetti di «Dio», di «verità», di «luce», di «spirito», di «amore», di «sapienza», di «vita», quasi come sinonimi di sé, per tener lontano da sé il «mondo»; piccoli Ebrei al superlativo, maturi per ogni tipo di manicomio, rivoltarono generalmente i valori in direzione di *sé stessi*, come se il «cristiano» soltanto fosse il senso, il sale, la misura e anche il *giudizio finale* di tutto il resto... Tutta questa sciagura fu resa possibile dal semplice fatto che v'era già nel mondo una specie affine, affine per razza, di mania di grandezza, quella *ebraica*. Non appena si spalancò l'abisso tra Ebrei ed Ebrei-cristiani, a questi ultimi non rimase altra scelta che usare *contro* gli Ebrei stessi i medesimi procedimenti di autoconservazione che erano suggeriti dall'istinto ebraico, mentre gli Ebrei li avevano usati fino allora soltanto contro tutto quello che

63. *Matteo*, 7, 1.
64. Cfr. 2 Cor., 1, 12.

non era ebraico. Il cristiano è solo un Ebreo di confessione «più libera». –

45[65]

– Do un paio di campioni di ciò che questa gentucola si è messa in testa, di ciò che *ha messo in bocca* al suo maestro: tutte confessioni di «anime belle».

«E se vi sono di quelli che non vi ricevono e non vi ascoltano, andatevene via di là e scuotetevi la polvere dai piedi, a testimonianza contro di loro. In verità vi dico: a Sodoma e a Gomorra, nel giorno del giudizio, toccherà una sorte più sopportabile che a quella città» (*Marco*, 6, *11*) – Quanto è *evangelico*!...

«E se uno scandalizzasse uno di questi pargoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli appendessero al collo una pietra da macina e lo gettassero in mare» (*Marco*, 9, *42*) – Quanto è *evangelico*!...

«Se il tuo occhio ti dà scandalo, strappalo via da te. Per te è meglio entrare nel regno di Dio con un occhio solo che avere due occhi ed essere gettato nel fuoco dell'inferno, dove il loro verme non muore e il fuoco non si estingue» (*Marco*, 9, *47*) – Non è che si pensi proprio all'occhio...

«In verità vi dico, ci sono alcuni qui che non assaporeranno la morte prima di aver visto arrivare con potenza il regno di Dio...» (*Marco*, 9, *1*) – *Bella menzogna*, leone...[66]

«Chi mi vuole seguire rinneghi se stesso, si prenda la sua croce e mi segua. *Perché*...[67] (*Nota di uno psicologo*. La morale cristiana è confutata dai suoi «perché»: le sue giustificazioni confutano, – questo è cristiano). (*Marco*, 8, *34*)

«Non giudicate, *affinché* non siate giudicati. Con quella misura con cui misurerete, sarete *voi stessi* misurati.» (*Matteo*, 7, *1*) – Quale idea della giustizia, da parte di un giudice «giusto»!...

«Giacché se voi amate quelli che vi amano, *quale premio merita-*

65. Per alcune citazioni di questo paragrafo, fatte a memoria, Nietzsche aveva lasciato uno spazio bianco tra parentesi, riservandosi di aggiungervi le fonti. Le fonti sono state integrate.

66. Il «leone» è l'animale simbolico dell'evangelista Marco. La frase è modellata su «Ben ruggito, leone», da Shakespeare, *Sogno di una notte di mezza estate*, I 1, 256.

67. Il seguito è: «... chi vuol salvare la propria vita la perderà».

te? Non fanno forse lo stesso anche i pubblicani? E se siete amorevoli soltanto con i vostri fratelli, *che cosa fate di speciale*? Non fanno forse lo stesso anche i pubblicani?» (*Matteo*, 5, *46*) – Principio dell'«amore cristiano»: alla fine esso vuol essere ben *pagato*...

«Giacché se *voi* non perdonate agli uomini le loro colpe, neppure il Padre vostro che è nei cieli perdonerà le vostre» (*Matteo*, 6, *15*) – Molto compromettente per il suddetto «Padre»...

«Cercate prima di tutto il regno di Dio e la sua giustizia e tutte queste cose vi saranno date in sovrappiù» (*Matteo*, 6, *33*) – Tutte queste cose: cioè nutrimento, vestiti, tutto l'occorrente della vita. Un *errore*, per parlare modestamente... Subito dopo appare Dio come sarto, almeno in certi casi...

«Rallegratevi dunque ed esultate, *giacché*, guarda, la vostra ricompensa sarà grande in cielo. Così infatti i loro padri fecero ai profeti» (*Luca*, 6, *23*) – *Spudorata* plebaglia! Si paragona già ai profeti...

«Non sapete che siete il tempio di Dio e che lo spirito di Dio abita in voi? Se qualcuno distruggerà il tempio di Dio, *Dio distruggerà lui*: giacché il tempio di Dio è sacro, *e quello siete voi*» (*Paolo*, 1 *Cor.* 3, *16*) – Roba del genere non si può disprezzare abbastanza...

«Non sapete che i santi giudicheranno il mondo? E se il mondo deve essere giudicato da *voi*, non siete forse abbastanza capaci di giudicare cose minori?» (*Paolo*, 1 *Cor.* 6, 2) – Purtroppo non è solo il discorso di un mentecatto... Questo *spaventoso impostore* continua letteralmente così: «Non sapete che noi giudicheremo gli angeli? E quanto più allora le cose del mondo!»...

«Non ha Dio mutato in stoltezza la saggezza di questo mondo? Poiché, mentre il mondo con la sua sapienza non ha riconosciuto Dio nella sua sapienza, è ben piaciuto a Dio rendere beati con prediche insensate coloro che vi credono... Non molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili sono chiamati. Bensì le cose che sono stolte davanti al mondo, *Dio le ha scelte* per confondere i sapienti; e le cose che sono deboli davanti al mondo, Dio le ha scelte per confondere le forti. E le cose ignobili di questo mondo e quelle spregevoli e quelle che non sono, Dio le ha scelte per ridurre a nulla quelle che sono. Affinché davanti a lui nessuna carne si vanti» (*Paolo*, 1 *Cor.* 20 e segg.) – Per *comprendere* questo passo, una testimonianza di primissimo ordine per la psicologia di ogni morale dei ciandala, si legga la prima dissertazione della mia *Genealogia della morale*: in essa è stata messa in luce per la prima volta la contrappo-

sizione tra una morale *aristocratica* e una morale dei ciandala, nata dal risentimento e dalla vendetta impotente. Paolo è stato il più grande di tutti gli apostoli della vendetta...

46

– *Che cosa ne consegue*? Che si fa bene a mettersi i guanti, quando si legge il Nuovo Testamento. La vicinanza di tanta sporcizia quasi vi ci costringe[68]. Noi non sceglieremmo di avere commercio con «primi cristiani» più che con Ebrei polacchi. Non che si senta il bisogno di una qualsiasi obiezione nei loro confronti... Né gli uni né gli altri mandano un buon odore. – Inutilmente sono andato in cerca, nel Nuovo Testamento, anche di un solo tratto simpatico; in esso non c'è niente che sia libero, benigno, schietto, probo. Qui non c'è stato ancora neanche un primo inizio di umanità, – mancano gli istinti di *pulizia*... Nel Nuovo Testamento ci sono soltanto istinti *cattivi*, non c'è neppure il coraggio di questi cattivi istinti. Tutto è viltà, tutto in esso è un chiudere gli occhi, un inganno di sé. Ogni altro libro diventa pulito, quando appunto si è letto il Nuovo Testamento. Per fare un esempio, io ho letto con rapimento, immediatamente dopo Paolo, quel graziosissimo, petulantissimo schernitore di Petronio, del quale si potrebbe dire quello che Domenico Boccaccio scrisse al duca di Parma su Cesare Borgia: «è tutto festo»[69] – immortalmente sano, immortalmente sereno e bennato... Questi piccoli bigotti, cioè, sbagliano i loro conti nella cosa principale. Attaccano, ma tutto ciò che è da essi attaccato è per ciò stesso *eccellente*. Chi è attaccato da un «primo cristiano» *non* ne resta insudiciato... All'inverso è un onore avere i «primi cristiani» contro di sé. Non si legge il Nuovo Testamento senza concepire una predilezione per ciò che in esso è maltrattato, – per non parlare della «sapienza di questo mondo», che uno sfrontato fanfarone cerca invano di confondere «con predica insensata»...[70] Ma perfino i farisei e gli scribi traggono vantaggio da una tale sorta di avversari: devono pur aver avuto un valore, per essere odiati in una maniera così indecorosa. Ipocrisia – questo sa-

68. Cfr. JGB, «Contro il Nuovo Testamento», § 52; GM, Terza dissertazione, § 22; FP 10[181] autunno 1887.

69. In italiano nel testo (festo = solido).

70. Riferimento, in *I Cor.*, 1, 19, a *Isaia*, 29, 14.

rebbe un rimprovero che i «primi cristiani» *potrebbero* fare? – Alla fine si trattava di privilegiati: questo basta, l'odio dei ciandala non ha bisogno di altre ragioni. Il «primo cristiano» – e io temo anche l'«ultimo cristiano», *che forse arriverò ancora a conoscere* – è per profondissimo istinto un ribelle contro tutto ciò che è privilegiato, – egli vive, lotta sempre per la «*parità* dei diritti»... A guardar bene, non ha scelta. Se si vuol essere, per la propria persona, un «eletto di Dio» – o un «tempio di Dio», o un «giudice degli angeli» –, ogni altro principio di scelta, per esempio in base alla rettitudine, allo spirito, alla virilità e alla fierezza, alla bellezza e alla libertà del cuore, è semplicemente «mondo», – *il male in sé*... Morale: ogni parola in bocca a un «primo cristiano» è una menzogna, ogni azione che egli compie è una istintiva falsità, – tutti i suoi valori, tutti i suoi fini sono perniciosi, mentre *colui che* è da lui odiato, *ciò che* è da lui odiato, *ha valore*... Il cristiano, il prete cristiano in special modo, è un *discrimine dei valori* – Devo ancora dire che in tutto il Nuovo Testamento si incontra un'*unica* figura che merita di essere onorata? Pilato, il governatore romano. Prendere *sul serio* un affare tra Ebrei – a ciò egli non sa persuadersi. Un Ebreo in più o in meno – che importanza può avere?... Il superiore scherno di un Romano davanti al quale si fa uno spudorato abuso della parola «verità», ha arricchito il Nuovo Testamento dell'unica parola *che ha valore*, – che è la sua critica, il suo *annientamento* stesso: «Che cos'è la verità?»...[71]

47

– Quello che *ci* divide non è che noi non ritroviamo un Dio né nella storia né nella natura e nemmeno dietro la natura, – bensì che noi sentiamo ciò che è stato venerato come Dio non come «divino», sibbene come miserando, come assurdo, come dannoso; non soltanto come errore, bensì come *delitto contro la vita*... Noi neghiamo Dio come Dio... Se questo Dio dei cristiani ci fosse *dimostrato*, sapremmo credere in lui ancora meno. – In una formula: *deus, qualem Paulus creavit, dei negatio*[72] –. Una religione come il cristianesimo, che in nessun punto entra in contatto con la realtà, e che crolla subi-

71. Cfr. *Giovanni*, 18, 38.
72. Il Dio creato da Paolo è la negazione di Dio.

to non appena la realtà, anche in un solo punto, fa valere i suoi diritti, dev'essere logicamente nemica mortale della «sapienza del mondo», voglio dire *della scienza*, – essa approverà tutti i mezzi con cui la disciplina dello spirito, la purezza e il rigore nelle cose di coscienza dello spirito, la superiore freddezza e libertà dello spirito possono essere avvelenati, calunniati, resi *malfamati*. La «fede» come imperativo è il veto contro la scienza, – *in praxi* la menzogna a ogni costo... Paolo *capì* che la menzogna – che «la fede» era necessaria; più tardi la Chiesa capì a sua volta Paolo. Quel «Dio» che Paolo si inventò, un Dio che «confonde la sapienza del mondo» (in senso stretto le due grandi avversarie di ogni superstizione, filologia e medicina), è in verità soltanto la risoluta *decisione* in tal senso di Paolo stesso. Chiamare «Dio» la propria volontà, *thora*, è protoebraico. Paolo *vuole* confondere «la sapienza del mondo»: i suoi nemici sono i *buoni* filologi e medici di scuola alessandrina –, è a loro che egli fa la guerra. In realtà non si può essere filologi e medici senza essere nello stesso tempo anche *anticristiani*. Come filologi si guarda infatti *dietro* i «libri sacri», come medici *dietro* la depravazione fisiologica del cristiano tipico. Il medico dice «incurabile», il filologo dice «imbroglio»...

48[73]

– Si è veramente compresa la famosa storia che sta all'inizio della Bibbia, – della paura infernale di Dio per la *scienza*?... Non la si è compresa. Questo, che è il libro dei preti per eccellenza, comincia com'è naturale con la grande difficoltà interiore del prete: *egli* corre solo un grande pericolo, *per conseguenza* Dio corre solo un grande pericolo –.

Il vecchio Dio, tutto «spirito», tutto gran sacerdote, tutto perfezione, passeggia nel suo giardino. Solo che si annoia. Contro la noia, anche gli Iddii lottano invano. Allora che cosa fa? Inventa l'uomo, – l'uomo è divertente... Ma guarda un po', anche l'uomo si annoia. La misericordia di Dio, per l'unica pena che tutti i paradisi hanno in sé, non conosce limiti: egli creò subito anche altri animali. *Primo* sbaglio di Dio: l'uomo trovò che gli animali non erano divertenti, – spadro-

73. Per questo paragrafo, cfr. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena*, cit., pp. 310-336, contrassegnate da sottolineature e segni di approvazione di Nietzsche.

neggiava tra loro, non voleva neanche essere «animale». Per conseguenza Dio creò la donna. E in realtà la donna mise fine alla noia, – ma anche ad altre cose! La donna fu il *secondo* sbaglio di Dio. «La donna è per sua natura serpente, Eva»[74] – questo sa ogni prete; «dalla donna viene *ogni* sciagura nel mondo» – anche questo sa ogni prete. «*Per conseguenza* da essa viene anche la *scienza*»... Solo tramite la donna l'uomo imparò a gustare dall'albero della conoscenza. Che cosa era accaduto? Il vecchio Dio fu preso da una paura infernale. L'uomo stesso era diventato il suo sbaglio *più grande*, egli si era creato un rivale, la scienza rende *uguali a Dio*, – con i preti e gli dèi è finita, se l'uomo diventa scientifico! – *Morale*: la scienza è il proibito in sé, – essa soltanto è proibita. La scienza è il *primo* peccato, il germe di tutti i peccati, il peccato *originale*. *Questa soltanto è la morale.* «*Non* conoscerai»: il resto consegue da ciò. – La paura infernale di Dio non gli impediva di essere accorto. Come ci si *difende* dalla scienza? Ciò divenne per molto tempo il suo problema principale. Risposta: cacciamo l'uomo dal paradiso! La felicità, l'ozio fanno venire i pensieri, – tutti i pensieri sono cattivi pensieri... L'uomo *non deve* pensare. – E il «prete in sé» inventa il bisogno, la morte, il pericolo mortale della gravidanza, ogni specie di miseria, vecchiaia, fatica, la *malattia* soprattutto, – tutti mezzi per combattere la scienza! Il bisogno non *permette* all'uomo di pensare... E ciò nonostante! Orribile! L'opera della conoscenza si innalza, dà l'assalto al cielo, annunciando il crepuscolo degli dèi, – cosa fare? – Il vecchio Dio inventa la *guerra*, divide i popoli, fa in modo che gli uomini si annientino tra loro (i preti hanno sempre avuto bisogno della guerra...). La guerra – tra l'altro una grande guastafeste della scienza! – Incredibile! La conoscenza, l'*emancipazione dal prete*, cresce lo stesso, ad onta della guerra. – E al vecchio Dio viene in mente un'ultima decisione: «l'uomo è diventato scientifico, – *non c'è niente da fare, si deve affogarlo!*»...[75]

49

Mi si è capito. L'inizio della Bibbia contiene l'*intera* psicologia del prete. – Il prete conosce solo un grande pericolo, e questo è la

74. *Ibidem*, p. 324. Serpente tentatore.
75. Allusione burlesca al «diluvio universale».

scienza – il concetto sano di causa ed effetto. Ma la scienza prospera nel suo complesso solo in situazioni felici, – bisogna avere tempo *superfluo*, spirito *superfluo*, per «conoscere»... «*Per conseguenza* bisogna rendere l'uomo infelice» – questa è stata in ogni tempo la logica del prete. – Si indovina già *che cosa*, in conformità di questa logica, sia venuto in tal modo al mondo: – il «*peccato*»... Il concetto di colpa e di castigo, tutto l'«ordinamento etico del mondo» sono stati inventati *contro* la scienza, – *contro* il riscatto dell'uomo dal prete... L'uomo *non* deve guardare fuori, deve guardare dentro di sé; non deve, da discente, guardare *dentro* le cose con avvedutezza e circospezione; in genere non deve affatto guardare: deve *soffrire*... E deve soffrire in modo da avere in ogni momento bisogno del prete. – Via i medici! *C'è bisogno di un Salvatore*! – Il concetto di colpa e castigo, ivi compresa la dottrina della «grazia», della «redenzione», della «remissione» – *menzogne* da cima a fondo e senza alcuna realtà psicologica – sono state inventate per distruggere il *senso causale* dell'uomo; sono l'attentato contro il concetto di causa ed effetto! – E *non* un attentato col pugno, col coltello, colla schiettezza nell'odio e nell'amore! Bensì architettato in base agli istinti più vili, più astuti, più bassi! Un attentato *da preti*! Un attentato *da parassiti*! Un vampirismo di squallide sanguisughe sotterranee!... Se le conseguenze naturali di un'azione non sono più «naturali», ma vengono pensate come determinate da fantasmi concettuali della superstizione, da «Dio», dagli «spiriti», dalle «anime», semplicemente come conseguenze «morali», come ricompensa, castigo, avvertimento, strumento educativo, i presupposti della conoscenza sono distrutti, – *si è perpetrato il più grande delitto contro l'umanità* –. Il peccato, sia detto ancora una volta, questa forma di autodeturpamento dell'uomo per eccellenza, è stato inventato per rendere impossibile scienza, cultura, ogni elevazione e finezza dell'uomo; il prete *domina* grazie all'invenzione del peccato –.

50

– Non posso dispensarmi, a questo punto, dal fornire una psicologia della «fede», dei «credenti», ad utile, com'è logico, proprio dei credenti. Se ancor oggi non mancano di quelli che non sanno quanto sia *indecoroso* essere «credenti» – *o* un segno di *décadence*, di una volontà di vivere spezzata –, domani già lo sapranno. La mia

voce raggiunge anche i duri d'orecchio. – Sembra, a meno che io non abbia capito male, che ci sia tra i cristiani una specie di criterio della verità che si chiama «la prova di forza». «La fede rende beati: *dunque* essa è vera». – Qui si potrebbe obiettare anzitutto che proprio il rendere beati non è dimostrato ma solo *promesso*; la beatitudine è collegata alla condizione della «fede», – si *diventerà* beati perché si crede... Ma *che* effettivamente accada quello che il prete promette al credente per l'«aldilà» inaccessibile a ogni controllo, con che cosa si proverebbe *ciò*? – La pretesa «prova di forza» è dunque in fondo a sua volta soltanto un credere che non mancherà l'effetto che ci si ripromette dalla fede. In una formula: «io credo che la fede renda beati; – *per conseguenza* essa è vera». – Ma con ciò siamo già alla fine. Questo «per conseguenza» sarebbe l'*absurdum* stesso come criterio della verità. – Ma poniamo, con una certa accondiscendenza, che il rendere beati con la fede sia provato – *non* soltanto desiderato, *non* soltanto promesso dalla bocca alquanto sospetta di un prete: sarebbe mai la beatitudine, – parlando tecnicamente, il piacere, una prova della verità? Lo è tanto poco da fornire quasi la prova contraria e in ogni caso il massimo sospetto nei confronti della «verità», quando i sentimenti di piacere mettono bocca nella questione «che cosa è vero». La prova del «piacere» è una prova che vale *per* il «piacere», – niente di più; dove mai, per tutto l'oro del mondo, sarebbe stabilito che precisamente i giudizi *veri* procurino più piacere di quelli falsi e, secondo un'armonia prestabilita, si portino dietro con necessità sentimenti gradevoli? – L'esperienza di tutti gli spiriti rigorosi, di tutti gli spiriti di costituzione profonda insegna *il contrario*. Ci si è dovuto strappare con la lotta ogni pezzetto di verità, e per questo si è dovuto abbandonare quasi tutto quello a cui sono normalmente attaccati il nostro cuore, il nostro amore e la nostra fiducia nella vita. Ci vuole per questo grandezza d'animo: il servizio della verità è il servizio più duro. – Che cosa significa mai essere *onesti* nelle cose dello spirito? Significa che si è severi contro il proprio cuore, che si disprezzano i «bei sentimenti», che ci si fa un caso di coscienza per ogni Sì e No – La fede rende beati: *per conseguenza* essa mente...

51

Che in certi casi la fede renda beati, che la beatitudine per un'idea fissa non basti a rendere un'idea *vera*, che la fede non sposti le

montagne, ma *faccia sorgere* montagne dove non ce ne sono: un rapido giro in un *manicomio* chiarisce abbastanza le cose al riguardo. Certo *non* nei confronti del prete: giacché per istinto quello nega che la malattia sia malattia e il manicomio manicomio. Il cristianesimo ha *bisogno* della malattia, all'incirca come la grecità ha bisogno di un eccesso di salute, – quello di *rendere* malati è il vero intento recondito dell'intero sistema di operazioni salvifiche della Chiesa. E la Chiesa stessa – non è essa il manicomio cattolico come estremo ideale? – La terra in genere come manicomio? – L'uomo religioso, quale la Chiesa lo *vuole*, è un tipico *décadent*; il momento in cui una crisi religiosa si impadronisce di un popolo, è ogni volta contrassegnato da epidemie nervose; il «mondo interiore» dell'uomo religioso somiglia tanto al «mondo interiore» degli esagitati e degli esausti da potersi scambiare con esso; gli stati «supremi», che il cristianesimo ha innalzato sull'umanità come il valore di tutti i valori, sono forme epilettoidi, – la Chiesa ha proclamato santi *in majorem dei honorem* solo matti *o* grandi impostori... Mi sono permesso una volta di definire tutto il *training* cristiano di espiazione e salvazione[76] (che oggi si studia al meglio in Inghilterra) una *folie circulaire* coltivata metodicamente, com'è naturale, su un terreno a ciò già predisposto, vale a dire ammorbato da cima a fondo. Non è facoltà di nessuno divenire cristiano: non si è «convertiti» al cristianesimo, – bisogna per ciò essere abbastanza malati... Noialtri, che abbiamo il *coraggio* della salute *e* anche del disprezzo, come potremmo *noi* non disprezzare una religione che insegna a fraintendere il corpo? Che non vuole sbarazzarsi della superstizione delle anime? Che fa un «merito» della nutrizione insufficiente? Che combatte nella salute una specie di nemico, di diavolo, di tentazione? Che si è persuasa che si possa portare in giro un'«anima perfetta» in un cadavere di corpo, e che ha avuto bisogno a tal fine di fabbricarsi un nuovo concetto di «perfezione», un'essenza esangue, malaticcia e idiotamente esaltata, la cosiddetta «santità», – santità, essa stessa solo una serie di sintomi del corpo depauperato, snervato, irreparabilmente guastato?... Il movimento cristiano, come movimento europeo, è fin dal principio un movimento collettivo di ogni genere di elementi di scarto e di rifiuto: – col cristianesimo esso mira alla potenza. *Non* esprime il declino di una

76. Cfr. GM, Terza dissertazione, § 21.

razza, è un aggregato di forme di decadenza di ogni provenienza che si accalcano e si cercano. *Non* fu, come si crede, la corruzione dell'antichità stessa, della *nobile* antichità, ciò che rese possibile il cristianesimo: all'idiozia erudita che ancor oggi sostiene una cosa del genere non ci si potrà mai opporre con abbastanza durezza. Nell'epoca in cui gli strati malati, corrotti dei ciandala si cristianizzarono in tutto l'*imperium*, vigeva nella sua forma più bella e matura proprio il *tipo contrario*, l'aristocraticità. Ma il grande numero divenne padrone; il democraticismo degli istinti cristiani *riportò vittoria*... Il cristianesimo non era «nazionale», non era condizionato dalla razza, – si rivolgeva a ogni specie di diseredati della vita, aveva i suoi alleati dappertutto. Il cristianesimo ha alla sua base il rancore dei malati, l'istinto rivolto *contro* i sani, *contro* la salute. Tutto ciò che è ben conformato, fiero, prepotente, soprattutto la bellezza, gli fa male agli occhi e alle orecchie. Ricordo nuovamente l'inestimabile parola di Paolo: «Quello che per il mondo è *debole*, quello che per il mondo è *insensato*, quello che per il mondo è *ignobile* e *spregevole*, Dio lo ha eletto»[77]: *questa* era la formula, *in hoc* signo la *décadence* vinse. – *Dio in croce* – si continua a non capire i terribili pensieri che si nascondono dietro questo simbolo? – Tutto ciò che soffre, tutto ciò che è messo in croce è divino... Noi tutti siamo messi in croce, per conseguenza *noi* siamo divini... Noi soltanto siamo divini... Il cristianesimo fu una vittoria, un *più nobile* sentire ne fu distrutto, – il cristianesimo è stato finora la più grande sciagura dell'umanità. –

52

Il cristianesimo sta anche in contrasto con ogni *intelletto* ben fatto, – come ragione cristiana esso *può* usare solo la ragione malata, abbraccia il partito di tutto quel che è idiota, scaglia il suo anatema contro lo «spirito», contro la *superbia* dello spirito sano. Dal momento che la malattia fa parte dell'essenza del cristianesimo, anche lo stato tipicamente cristiano, «la fede», *deve* essere una forma morbosa, tutte le vie diritte, oneste, scientifiche che portano alla conoscenza *devono* essere rifiutate dalla Chiesa come vie *proibite*. Già il dubbio è un peccato... L'assoluta mancanza di pulizia psicologica nel

77. Cfr. *I Cor.*, 1, 27.

prete – che si tradisce nello sguardo – è un fenomeno *conseguente* alla *décadence*, – non c'è che da osservare le donne isteriche o altrimenti i ragazzi affetti da rachitismo, per vedere con che regolarità la falsità istintiva, il piacere di mentire per mentire, l'incapacità di avere sguardi e passi diritti siano espressioni di *décadence*. «Fede» significa non-*voler*-sapere quello che è vero. Il pietista, il sacerdote di entrambi i sessi è falso *perché* è malato: il suo istinto *esige* che la verità non si faccia valere in nessun punto. «Ciò che rende malati è *buono*; ciò che viene dalla pienezza, dalla sovrabbondanza, dalla potenza è *cattivo*»: così sente il credente. *La mancanza di libertà rispetto alla menzogna* – da ciò riconosco ogni teologo predestinato. – Un altro segno distintivo del teologo è la sua *incapacità di filologia*[78]. Per filologia bisogna qui intendere, in un senso molto generale, l'arte di leggere bene, – il sapere, leggendo, ricevere i fatti *senza* falsificarli con l'interpretazione, *senza* perdere, per il desiderio di comprendere, la prudenza, la pazienza e la sottigliezza. La filologia come *ephexis*[79] nell'interpretazione, che si tratti di libri, di novità giornalistiche, di destini o di fatti meteorologici, – per non parlare della «salvezza dell'anima»... Il modo in cui un teologo, non importa se a Berlino o a Roma, interpreta un «passo della Scrittura» o una esperienza interiore, una vittoria dell'esercito nazionale, per esempio alla luce superiore dei salmi di David, è sempre talmente *ardito*, che allora un filologo fa salti fino al soffitto. E che cosa mai dovrebbe fare, quando pietisti e altre vacche di Svevia trasformano, con l'aiuto del «dito di Dio», la misera quotidianità e il fumo delle stanzette della loro esistenza, in un miracolo di «grazia», di «provvidenza», di «esperienze salvifiche»![80] Il più modesto dispendio di spirito, per non parlare di *decoro*, dovrebbe portare questi interpreti a convincersi della perfetta puerilità e indegnità di un tale abuso della divina prestidigitazione. Se si avesse in corpo una qualunque, anche minima misura di devozione, un Dio che al momento opportuno ci cura del raffreddore o che in un attimo ci fa salire in carrozza proprio quando si scatena un acquazzone, dovrebbe essere per noi un Dio così assurdo che si dovrebbe abolirlo, anche se esistesse. Un Dio come domestico, come portalettere, come venditore di almanacchi, – in fondo una parola

78. Cfr. *Aurora*, 84.
79. Sospensione del giudizio.
80. Tipo Jung-Stilling, di cui Nietzsche conosceva la celebre autobiografia.

per la specie più stupida di tutti i casi fortuiti... La «divina provvidenza», alla quale ancora oggi crede all'incirca ogni terza persona nella «Germania colta», sarebbe un'obiezione contro Dio, quale più forte non potrebbe essere affatto pensata. E in ogni caso è un'obiezione contro i Tedeschi!...

53

– Che i *martiri* dimostrino qualcosa per la verità di una causa è così poco vero, che io vorrei negare che un martire in genere abbia mai avuto qualcosa a che fare con la verità. Nel tono col quale un martire getta in faccia al mondo il suo tener-per-vero, si esprime già un grado così basso di rettitudine intellettuale, una tale *ottusità* per la questione della verità, che non si ha mai bisogno di confutare un martire. La verità non è niente che uno abbia e un altro non abbia: così possono pensare sulla verità al massimo contadini o apostoli-contadini alla maniera di Lutero. Si può essere sicuri che, a seconda del grado di coscienziosità nelle cose dello spirito, la modestia, anzi la *moderazione* diventerà su questo punto sempre più grande. In cinque cose *sapere*, e con mano delicata rifiutare di sapere *in altre*... «Verità», come intende la parola ogni profeta, ogni settario, ogni spirito libero, ogni socialista, ogni uomo di Chiesa, è una perfetta dimostrazione che non si è fatto ancora nemmeno il primo passo in quella disciplina dello spirito e in quel superamento di sé che sono necessari per trovare una qualsiasi piccola, anche piccolissima verità. – Le morti dei martiri, detto incidentalmente, sono state nella storia una grande sventura: esse *seducevano*... La conclusione di tutti gli idioti, donne e popolo inclusi, che una causa è importante se per essa qualcuno affronta la morte (o addirittura, come il primo cristianesimo, provoca un'epidemia di tanatofilia), – questa conclusione è diventata un indicibile ostacolo all'indagine, allo spirito di indagine e di prudenza. I martiri hanno *fatto danno* alla verità... Ancora oggi, basta una sola rudezza di persecuzione per dare un nome *onorevole* anche a un settarismo di per sé indifferente. – Ma come, cambia qualcosa nel valore di una causa se qualcuno perde la vita per essa? – Un errore che diventa onorevole è un errore che possiede un fascino in più: credete voi che noi daremmo l'occasione, a voi signori teologi, di farvi martiri della vostra menzogna? – Si confuta una causa mettendola rispettosamente sotto ghiaccio, – e allo stesso modo si confutano anche i teolo-

gi... Proprio questa è stata la stupidaggine di tutti i persecutori nella storia mondiale, di dare alla causa avversaria l'apparenza della rispettabilità, – di farle il dono del fascino del martirio... La donna è ancor oggi in ginocchio davanti a un errore, perché le è stato detto che qualcuno è morto per esso sulla croce. *Può essere la croce un argomento?* – Ma su tutte queste cose soltanto uno ha detto la parola di cui ci sarebbe stato bisogno da millenni, – *Zarathustra.*

Scrivevano segni di sangue sulla strada che percorrevano, e la loro stoltezza insegnava che la verità si dimostra col sangue.

Ma il sangue è il peggior testimone della verità; il sangue avvelena la dottrina più pura trasformandola in delirio e odio dei cuori.

E se uno per la sua dottrina si getta nel fuoco, che cosa dimostra ciò? Meglio è invero che dal proprio incendio scaturisca la propria dottrina[81].

54

Non ci si lasci ingannare: i grandi spiriti sono degli scettici. Zarathustra è uno scettico. La saldezza, la *libertà* che vengono dalla potenza e strapotenza dello spirito si *dimostrano* con la scepsi. Per tutto quanto è fondamentale in fatto di valore e disvalore, gli uomini della convinzione non vengono affatto in considerazione. Le convinzioni sono carceri: non si vede abbastanza lontano, non si vede *sotto* di sé. Ma per poter intervenire su valore e disvalore, bisogna vedere cinquecento convinzioni *sotto* di sé, – *dietro* di sé... Uno spirito che vuole qualcosa di grande, e che vuole anche i mezzi a ciò occorrenti, è necessariamente uno scettico. La libertà da ogni specie di convinzioni *appartiene* alla forza, il *poter* guardare liberamente... La grande passione, il fondamento e la potenza del suo essere, ancora più illuminati, ancora più dispotici di quanto lo è egli stesso, prendono al loro servizio tutto il suo intelletto; gli tolgono gli scrupoli; gli danno perfino il coraggio di mezzi nient'affatto santi; in determinate circostanze gli *concedono* convinzioni. La convinzione come *mezzo*: molte cose si conseguono solo grazie a una convinzione. La grande passione ha bisogno, si serve di convinzioni, non si sottopone ad esse, – essa si sa sovrana. Viceversa, il bisogno di fede, di

81. Cfr. Za II, «Dei preti», *in fine*.

qualcosa di assoluto nel Sì e nel No, il carlylismo, se mi si vuol perdonare questa parola[82], è un bisogno della *debolezza*. L'uomo della fede, il «credente» di ogni specie è necessariamente un uomo dipendente, – un uomo tale, che non sa porre *se stesso* come fine, che in genere non sa porre scopi in base a se stesso. Il «credente» non appartiene a *se stesso*, può essere solo mezzo, è destinato ad essere *usato*, ha bisogno di qualcuno che lo usi. Il suo istinto attribuisce il massimo onore a una morale della spersonalizzazione: ad essa lo persuade tutto, la sua accortezza, la sua esperienza, la sua vanità. Ogni specie di fede è essa stessa espressione di spersonalizzazione, di estraneamento da sé... Se si considera come sia necessario per i più un elemento regolatore che li vincoli e li fissi dall'esterno, e come la costrizione e in un senso superiore la *schiavitù* sia l'unica e l'ultima condizione con cui prospera l'uomo di volontà debole e specialmente la donna, allora si comprenderà anche la convinzione, la «fede». L'uomo della convinzione ha in essa la sua spina dorsale. *Non* vedere molte cose, in nessun punto essere imparziale, essere in tutto e per tutto un partito, avere in tutti i valori un'ottica rigida e necessaria – soltanto ciò fa sì che una tale specie d'uomo sussista in genere. Ma con ciò essa è l'opposto, l'*antagonista* del verace, – della verità... Al credente non è dato di avere in genere una coscienza per la questione di «vero» e «falso»; essere onesto su *questo* punto sarebbe subito una rovina. Il condizionamento patologico della sua ottica fa del convinto un fanatico – Savonarola, Lutero, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon – il tipo opposto a quello dello spirito forte, divenuto *libero*. Ma gli atteggiamenti grandiosi di questi spiriti *malati*, di questi epilettici dell'idea, agiscono sulle grandi masse, – i fanatici sono pittoreschi, l'umanità sta a guardare i gesticolamenti più volentieri che a sentire i *ragionamenti*...

55

– Ancora un passo nella psicologia della convinzione, della «fede». Già molto tempo fa fu da me proposta alla meditazione la questione: se le convinzioni non siano nemiche della verità più pericolose delle menzogne (*Umano, troppo umano*, I, af. 483). Questa volta

82. Cfr. GD, «Scorribande di un inattuale», § 12.

vorrei fare la domanda decisiva: sussiste in genere un contrasto tra menzogna e convinzione? – Tutti quanti credono di sì; ma che cosa non credono tutti quanti! – Ciascuna convinzione ha la sua storia, le sue preformazioni, i suoi tentativi e fallimenti: essa *diventa* convinzione dopo che a lungo *non* lo è stata, dopo che ancora più a lungo lo è stata *a stento*. Ma come, tra queste forme embrionali della convinzione non potrebbe esserci anche la menzogna? – Talvolta c'è bisogno soltanto di un cambiamento di persona: nel figlio diventa convinzione ciò che nel padre era ancora menzogna. – Io chiamo menzogna il *non* voler vedere qualcosa che si vede, il non voler vedere qualcòsa *così* come lo si vede; se la menzogna ha luogo davanti a testimoni o senza testimoni, non viene in considerazione. La menzogna più abituale è quella con la quale si mente a se stessi; il mentire agli altri è relativamente il caso eccezionale[83]. – Ora questo *non*-voler-vedere ciò che si vede, questo non-voler-vederlo-*così* come lo si vede, è quasi la prima condizione per tutti coloro che, in un qualunque senso, sono un *partito*: l'uomo di parte diventa mentitore per necessità. La storiografia tedesca, per esempio, è convinta che Roma era il dispotismo e che i Germani hanno portato nel mondo lo spirito della libertà: che differenza c'è tra questa convinzione e una menzogna? Ci si può ancora meravigliare – se d'istinto tutte le fazioni e anche gli storici tedeschi hanno in bocca le grandi parole della morale, – che la morale *sopravviva* quasi grazie al fatto che l'uomo di parte di ogni genere ne ha bisogno ogni momento? – «Questa è la *nostra* convinzione: noi la professiamo davanti a tutti, viviamo e moriamo per essa, – rispetto per chiunque abbia convinzioni!» – Cose del genere le ho sentite anche dalla bocca di antisemiti. È il contrario, miei signori! Un antisemita non diviene punto più rispettabile per il fatto di mentire per un principio... I preti, che in tali cose sono più sottili e capiscono benissimo l'obiezione insita nel concetto di convinzione, cioè di bugiardaggine per principio *perché* funzionale, hanno ereditato dagli Ebrei l'accortezza di infilar dentro a questo punto l'idea di «Dio», di «volontà di Dio» e di «rivelazione di Dio». Anche Kant, col suo imperativo categorico, era sulla stessa via: in ciò la sua ragione divenne *pratica*[84]. – Ci sono questioni

83. Cfr. JGB, 68.

84. Secondo Nietzsche, Kant tradì se stesso smentendo, in base all'autonomia della morale, le coraggiose conclusioni scettiche della ragion pura.

in cui la decisione su verità e falsità *non* spetta all'uomo; tutte le questioni supreme, tutti i supremi problemi di valore sono al di là della ragione umana... Comprendere i limiti della ragione – *questa* soltanto è veracemente filosofia... A che scopo Dio diede all'uomo la rivelazione? Avrebbe fatto Dio qualcosa di superfluo? L'uomo non *sa* da se stesso che cosa sia bene e che cosa male, per questo Dio gli ha insegnato la sua volontà... Morale: il prete *non* mente, – la questione «vero» o «falso» in tali cose, di cui i preti parlano, non permette affatto di mentire[85]. Per mentire infatti si dovrebbe poter decidere *che cosa* qui è vero. Ma ciò appunto l'uomo non *può*; in tal modo il prete è solo il portavoce di Dio. – Un tale sillogismo pretesco non è per niente esclusivamente ebraico e cristiano: il diritto di mentire e l'*accortezza* della «rivelazione» appartengono al tipo di prete, ai sacerdoti della *décadence* altrettanto che ai sacerdoti del paganesimo (i pagani sono tutti coloro che dicono sì alla vita, per i quali «Dio» è la parola per il grande Sì a tutte le cose). – La «legge», la «volontà di Dio», il «libro sacro», l'«ispirazione» – sono soltanto parole per esprimere le condizioni *alle* quali il prete perviene alla potenza, *con* le quali mantiene la sua potenza, – questi concetti si trovano alla base di tutte le organizzazioni sacerdotali, di tutte le strutture di potere sacerdotali o filosofico-sacerdotali. La «santa menzogna» è comune a Confucio, al codice di Manu, a Maometto, alla Chiesa cristiana; non manca in Platone. «La verità esiste»: ciò significa, dovunque lo si sente dire, *il prete mente...*

56

– Alla fine quel che conta è a quale *scopo* si menta. Che nel cristianesimo gli scopi «santi» non sussistano, è la *mia* obiezione ai suoi mezzi. Solo scopi *cattivi*: avvelenamento, denigrazione, negazione della vita, il disprezzo del corpo, la degradazione e l'autodiffamazione dell'uomo coll'idea di peccato, – *per conseguenza* anche i suoi mezzi sono cattivi. – Con un sentimento opposto leggo il codice di Manu, un'opera incomparabilmente spirituale e superiore, che sarebbe un peccato contro lo *spirito* anche solo nominare in uno stesso respiro con la Bibbia. Lo si indovina subito: esso ha una vera filosofia

85. Gast manipolò questo punto per renderlo più chiaro.

dietro di sé, *in* sé, non semplicemente una giudeina[86] maleodorante di rabbinismo e superstizione, – dà qualcosa da mettere sotto i denti anche allo psicologo più viziato. Per *non* dimenticare la cosa principale, la differenza fondamentale da ogni specie di Bibbia: le classi *superiori*, filosofi e guerrieri, mantengono il potere sulla moltitudine; valori aristocratici dappertutto, un senso di compiutezza, un dir sì alla vita, un trionfante compiacimento di sé e della vita, – il *sole* brilla su tutto il libro. – Tutte le cose in cui il cristianesimo sfoga la sua insondabile volgarità, la procreazione per esempio, la donna, il matrimonio, vengono qui trattate seriamente, con rispetto, con amore e fiducia. Come si può in realtà mettere nelle mani dei fanciulli e delle donne un libro che contiene questa espressione abietta: «per il meretricio, abbia ognuno la propria donna e ognuna il proprio uomo: è meglio sposarsi che soffrire di libidine»?[87] E si *può* essere cristiani finché la nascita dell'uomo sia cristianizzata, ossia *insozzata* dal concetto di *immaculata conceptio*?... Non conosco nessun libro in cui siano dette alla donna tante cose tenere e amabili come nel codice di Manu; queste vecchie barbegrigie e santi hanno un modo di essere gentili con le donne che forse non è stato superato. «La bocca di una donna – è detto in un punto – il seno di una ragazza, la preghiera di un bimbo, il fumo del sacrificio sono sempre puri». In un altro passo: «non c'è niente di più puro della luce del sole, dell'ombra di una vacca, dell'aria, dell'acqua, del fuoco e del respiro di una ragazza». In un ultimo passo forse – anche una santa menzogna –: «tutte le aperture del corpo al di sopra dell'ombelico sono pure, tutte quelle al di sotto sono impure. Solo in una ragazza l'intero corpo è puro»[88].

57

Si coglie in flagrante l'*empietà* dei mezzi cristiani se per una volta si misura la finalità cristiana sulla finalità del codice di Manu, – se si porta alla viva luce questo grandissimo contrasto di finalità. Al critico del cristianesimo non rimane risparmiato di rendere il cristianesimo *disprezzabile*. – Un tale codice, come quello di Manu, nasce co-

86. Cfr. § 2 e nota 7.
87. Cfr. *I Cor.*, 7, 2-9.
88. Cfr. JACOLLIOT, *op. cit.*, pp. 225-226.

me ogni buon codice: riassume l'esperienza, la prudenza e la morale sperimentale di lunghi secoli, conclude, non crea più niente. Il presupposto per una codificazione di questo tipo è di rendersi conto che i mezzi per conferire autorità a una verità conquistata lentamente e a caro prezzo sono fondamentalmente diversi da quelli con cui la si dimostrerebbe. Un codice non racconta mai l'utilità, le ragioni, la casuistica della preistoria di una legge: appunto con ciò perderebbe il tono imperativo, il «tu devi», il presupposto perché vi si obbedisca. Proprio in questo sta il problema. – A un certo punto dell'evoluzione di un popolo, il suo strato più avveduto, cioè che guarda all'indietro e in avanti, dichiara conclusa l'esperienza secondo la quale si doveva – ossia si *poteva* – vivere. Il suo scopo va nel senso di portare a casa il raccolto più ricco e completo possibile dai tempi dell'esperimento e della *cattiva* esperienza. Ciò che pertanto ora va soprattutto evitato è l'ulteriore continuazione dell'esperimento, la persistenza dello stato fluido dei valori, la verifica, la scelta, l'esercizio della critica dei valori all'infinito. A ciò si contrappone un doppio muro: in primo luogo la *rivelazione*, cioè l'affermazione che la ragione [*Vernunft*] di quelle leggi *non* è di origine umana, *non* è stata cercata e trovata lentamente e fra mosse sbagliate, bensì, in quanto di origine divina, è stata meramente partecipata, intera, perfetta e senza storia, come un dono, come un miracolo... In secondo luogo, la *tradizione*, ossia l'affermazione che la legge sussiste già da tempi antichissimi, che revocarla in dubbio sarebbe una mancanza di *pietas*, un delitto contro gli antenati. L'autorità della legge si fonda con le seguenti tesi: Dio l'*ha data*, gli antenati l'*hanno vissuta*. – La ragione superiore di un tale procedere sta nell'intento di respingere la coscienza passo dopo passo lontano dalla vita riconosciuta giusta (vale a dire *dimostrata* da un'enorme e setacciatissima esperienza), in modo da attingere il perfetto automatismo dell'istinto, – questo presupposto di ogni tipo di maestria, di ogni tipo di perfezione nell'arte del vivere. Istituire un codice come quello di Manu significa consentire a un popolo di diventare in avvenire maestro, di diventare perfetto, – di ambire alla suprema arte del vivere. *A tal fine esso deve essere reso inconscio.* È questo lo scopo di ogni santa menzogna. – L'*ordinamento delle caste*, la legge suprema, dominante, è solo la sanzione di un *ordinamento naturale*, di una legge di natura di prim'ordine, sulla quale nessun arbitrio, nessuna «idea moderna» ha potere. In ogni società sana si differenziano, condizionandosi a vicenda, tre tipi con

diversa gravitazione fisiologica, ciascuno dei quali ha la sua propria igiene, il suo proprio dominio di lavoro, il suo proprio senso della perfezione e della maestria. La natura, *non* Manu, separa gli uni dagli altri coloro in cui prevale l'intelletto, coloro in cui prevale la forza dei muscoli e del temperamento e i terzi che non eccellono né nell'una né nell'altra cosa, i mediocri, – questi ultimi come il gran numero, i primi come il fiore. La casta più elevata – io la chiamo *i pochissimi* – in quanto perfetta ha anche i privilegi dei pochissimi: fra cui c'è quello di rappresentare la felicità, la bellezza e la bontà sulla terra. Soltanto agli uomini più spirituali è consentito di accedere alla bellezza, *al* bello; solo presso di loro la bontà non è debolezza. *Pulchrum est paucorum hominum*[89]: il bene è un privilegio. Niente per contro può essere loro meno consentito che delle cattive maniere o uno sguardo pessimistico, un occhio che *imbruttisca* –, o addirittura un'indignazione per l'aspetto complessivo delle cose. L'indignazione è il privilegio del ciandala; il pessimismo parimenti. «*Il mondo è perfetto*[90] – così parla l'istinto dei più spirituali, l'istinto che dice sì: l'imperfezione, il *sotto*-di-noi di ogni specie, la distanza, il *pathos* della distanza, il ciandala stesso fanno ancora parte di questa perfezione». Gli uomini più spirituali, come i *più forti*, trovano la loro felicità là dove altri troverebbero la loro perdita: nel labirinto, nella durezza con sé e con gli altri, nell'esperimento; il loro piacere sta nel costringere se stessi; l'ascetismo diventa in loro natura, bisogno, istinto[91]. Il compito difficile vale per loro come privilegio, giocare con pesi che schiacciano gli altri è una *ricreazione*... La conoscenza – una forma di ascetismo[92]. – Essi sono la specie di uomini più rispettabile. Ciò non esclude che siano la più allegra, la più amabile. Dominano, non perché vogliono, ma perché *sono*, non hanno la facoltà di essere secondi. – I *secondi*: questi sono i custodi del diritto, i tutori dell'ordine e della sicurezza, questi sono i nobili guerrieri, questo è il *re* innanzi tutto, come suprema formula di guerriero, giudice e depositario della legge. I secondi sono gli esecutori dei più spirituali,

89. Cfr. ORAZIO, *Satire*, I 9, 44.

90. Cfr. Za IV, «Al meriggio». Coincidenza con Spinoza, che afferma: «Per realtà e perfezione intendo la stessa cosa», *Etica*, II, definizione 6.

91. Non confondere l'ascetismo come ginnastica della volontà dall'ascetismo come fine, cioè come negazione della vita, quale è criticato in particolare in GM, Terza dissertazione.

92. Dichiarazione che merita di essere notata per la sua forza e capacità di illuminare sull'indisponibilità per altri impegni di chi si mette sulla via della conoscenza.

appartengono ad essi come quelli a loro più vicini e tolgono loro il lavoro *più materiale* del governare – sono il loro seguito, il loro braccio destro, la loro migliore discepolanza. – In tutto questo, detto ancora una volta, non c'è niente di arbitrario, niente che sia stato «fatto»; ciò che è diverso, quello è stato fatto, – ma allora è stato fatto anche un guasto alla natura... L'ordinamento delle caste, la *gerarchia*, formula soltanto la legge suprema della vita stessa, la separazione dei tre tipi è necessaria per la conservazione della società, per rendere possibili tipi superiori e massimi, – la *disuguaglianza* dei diritti è la condizione prima perché vi siano in genere dei diritti. – Un diritto è un privilegio. Nel proprio modo di essere ognuno ha anche il suo privilegio. Non sottovalutiamo i privilegi dei *mediocri*. La vita che sale in *altezza* diventa sempre più dura, – aumenta il freddo, aumenta la responsabilità. Un'alta cultura è una piramide: può ergersi solo su un terreno vasto, ha come primissimo presupposto una mediocrità fortemente e sanamente consolidata. Il mestiere, il commercio, l'agricoltura, la *scienza*[93], la maggior parte dell'arte, in una parola tutto il complesso delle attività professionali, è compatibile assolutamente solo con una mediocrità delle capacità e dei desideri: attività del genere sarebbero fuori posto tra le eccezioni, l'istinto richiesto per esse contrasterebbe tanto con l'aristocraticismo quanto con l'anarchismo. Per essere una pubblica utilità, una ruota, una funzione, ci vuole una destinazione naturale; *non* la società, ma la specie di *felicità* di cui soltanto i più sono capaci, fa di loro macchine intelligenti. Per il mediocre, essere mediocre è una felicità; la maestria in una sola cosa, la specializzazione, sono un istinto naturale. Sarebbe assolutamente indegno di uno spirito profondo vedere nella mediocrità in sé già un'obiezione. Essa è addirittura la *prima* necessità perché possano esservi eccezioni; un'alta cultura è condizionata da essa. Se l'uomo d'eccezione maneggia proprio i mediocri con dita più delicate che non sé e i suoi pari, ciò non è meramente cortesia del cuore, – è semplicemente il suo *dovere*... Chi odio io nel modo migliore tra la plebaglia di oggi? La plebaglia socialista, gli apostoli dei ciandala, che minano l'istinto, il piacere, il sentimento per cui l'operaio si appaga del suo piccolo essere, – che lo rendono invidioso, che gli insegnano la ven-

93. Sulla scienza, in particolare sulla sua inferiorità rispetto alla filosofia, cfr. JGB, 204, 206 e 211.

detta... Il torto non sta mai nella disuguaglianza dei diritti, sta nella pretesa alla «*parità*» dei diritti... Che cosa è *cattivo*? Ma l'ho detto già: tutto quello che proviene dalla debolezza, dall'invidia e dalla *vendetta*. – L'anarchico e il cristiano sono di una stessa origine...

58

E in effetti fa una differenza per quale scopo si menta: se con ciò si conservi o si *distrugga*. Tra *cristiano* e *anarchico* si può istituire un'equazione perfetta: il loro istinto, il loro scopo è rivolto solo alla distruzione. Basta leggere la storia per trovare la dimostrazione di questa tesi: essa la contiene con chiarezza spaventosa. Abbiamo appena imparato a conoscere una legislazione religiosa il cui scopo era di «eternare» una grande organizzazione della società, condizione suprema perché la vita *prosperasse*, ma il cristianesimo ha trovato la sua missione nel mettere fine appunto a una tale organizzazione, *perché in essa la vita prosperava*. In quella il ricavato di ragione di lunghe epoche di esperimento e di incertezza doveva essere investito nell'utilità più lontana e si doveva portare a casa il raccolto più grande, più abbondante e più completo possibile; in questo, all'inverso, il raccolto è stato nottetempo *avvelenato*...[94] Quello che esisteva *aere perennius*[95], l'*imperium romanum*, la più grandiosa forma di organizzazione in condizioni difficili che sia stata raggiunta finora, a paragone della quale ogni prima e ogni dopo è frammento, acciarpatura, dilettantismo, – quei santi anarchici si son fatti una «devozione» del fatto di distruggere «il mondo», cioè l'*imperium romanum*, finché non è rimasta pietra su pietra, – finché gli stessi Germani e altri zotici se ne sono potuti impadronire... Il cristiano e l'anarchico: entrambi *décadents*, entrambi incapaci di far altro che dissolvere, avvelenare, far intristire, *succhiare sangue*, entrambi espressioni dell'istinto dell'*odio mortale* per tutto ciò che sta, che esiste in grande, che ha durata, che promette avvenire alla vita... Il cristianesimo è stato il vampiro dell'*imperium romanum*, ha disfatto in una notte l'immensa impresa dei Romani di conquistare il terreno per una grande civiltà *che avesse tempo*. – Non lo si intende ancora? L'*imperium romanum*

94. Riferimento a *Matteo*, 13, 21-30, «parabola del grano e della zizzania».
95. Cfr. ORAZIO, *Odi* III, 30, 1.

che noi conosciamo, che la storia della provincia romana ci insegna a conoscere sempre meglio, questa mirabile opera d'arte in grande stile, era un inizio, la sua costruzione era calcolata per *dar prova* di sé nei millenni, – fino ad oggi non si è mai costruito in questo modo, non si è neanche soltanto sognato di costruire in pari misura *sub specie aeterni*! – Questa organizzazione fu abbastanza salda per sopportare i cattivi imperatori: i casi personali non devono avere niente a che fare in tali cose, – *primo* principio di ogni grande architettura. Ma essa non fu abbastanza salda contro la specie *più corrotta* di corruzione, contro il *cristiano*... Questo segreto verminaio che nella notte, nella nebbia e nell'ambiguità si è avvicinato strisciando a tutti gli individui e ha succhiato via da ognuno la serietà per le cose *vere*, l'istinto per le *realtà* in genere, questa banda vile, effeminata e dolciastra ha, passo dopo passo, alienato le «anime» a questa immensa costruzione, – quelle nature preziose, quelle nature virili e nobili, che nella causa di Roma sentivano la loro stessa causa, la loro stessa serietà e la loro stessa *fierezza*. Questa soppiattoneria da baciapile, la clandestinità da conventicola, idee fosche, come inferno, come sacrificio dell'innocente, come *unio mystica* nella bevanda del sangue, soprattutto il fuoco lentamente attizzato della vendetta, della vendetta dei ciandala – *tutto questo* si impossessò di Roma, la stessa specie di religione a cui già Epicuro aveva fatto la guerra nelle sue forme preesistenti. Si legga Lucrezio per comprendere *che cosa* Epicuro combatté, *non* il paganesimo, bensì «il cristianesimo», voglio dire la corruzione delle anime con l'idea della colpa, del castigo e dell'immortalità. – Combatté i culti *sotterranei*, tutto il cristianesimo latente, – negare l'immortalità era allora già una vera *redenzione*. – Ed Epicuro avrebbe vinto, ogni spirito rispettabile nell'impero romano era epicureo: *ma allora apparve Paolo*... Paolo, l'odio dei ciandala per Roma, per «il mondo», divenuto carne, divenuto genio, l'Ebreo, l'Ebreo *errante*[96] per eccellenza... Ciò che egli divinò fu come, con l'aiuto del piccolo movimento settario cristiano in disparte dall'ebraismo, si potesse provocare un «incendio universale», come, col simbolo di «Dio in croce», si potesse stringere insieme, facendone un'enorme potenza, tutto quanto stava sotto, tutto quanto era

96. Il tedesco ha: «*der ewige Jude*», l'eterno Ebreo. L'«eterno Ebreo» è il nostro «Ebreo errante».

segretamente in rivolta, l'intera eredità delle macchinazioni anarchiche nell'impero. «La salvezza viene dagli Ebrei»[97]. Il cristianesimo come formula per battere – *e* per assommare i culti sotterranei di ogni specie, quelli di Osiride, della grande Madre, di Mitra per esempio: nell'aver intuito ciò consiste il genio di Paolo. In questo il suo istinto era così sicuro che, facendo spietatamente violenza alla verità, egli mise in bocca e non soltanto in bocca al «Salvatore» di sua invenzione le idee con cui quelle religioni dei ciandala affascinavano – che *fece* di lui qualcosa che anche un sacerdote di Mitra poteva comprendere... Fu questo il suo momento di Damasco: capì che aveva *bisogno* della fede nell'immortalità per svalutare «il mondo», che l'idea dell'«inferno» si sarebbe alla fine impadronita di Roma, – che con l'«aldilà» si *uccide la vita*... Nichilista e cristiano: due cose che si conciliano tra loro, e non soltanto si conciliano...

59

Tutto il lavoro del mondo antico fatto *invano*: non ho parole per esprimere il mio sentimento su una cosa così mostruosa. – E considerando che il suo lavoro era un lavoro preparatorio, che erano state appunto soltanto gettate, con granitica coscienza di sé, le fondamenta per un lavoro di millenni, tutto il *senso* del mondo antico ne risulta *vanificato*!... A che i Greci? A che i Romani? – Tutti i presupposti per una civiltà colta, tutti i *metodi* scientifici erano già presenti, era stata già stabilita la grande, incomparabile arte di leggere bene – questo presupposto per la tradizione della cultura, per l'unità della scienza; la scienza della natura, in alleanza con la matematica e la meccanica, si trovava sulla via di gran lunga migliore, – il *senso dei fatti*, l'ultimo e il più prezioso di tutti i sensi, aveva le sue scuole, la sua tradizione già vecchia di secoli! Si capisce questo? Tutto l'*essenziale* per mettersi al lavoro era già stato trovato: – i metodi, bisogna dirlo dieci volte, *sono* la cosa essenziale, anche la più difficile, anche quella che ha contro di sé per più tempo le abitudini e pigrizie[98]. Quello che oggi, con un'indicibile tirannia esercitata su noi stessi –

97. Cfr. *Giovanni*, 4, 22. Cfr. sopra § 24 e nota 28.

98. Memorabile, sull'importanza dei metodi, il FP 15[51] primavera 1888: «Non la vittoria della *scienza* è ciò che distingue il XIX secolo, ma la vittoria del metodo scientifico sulla scienza».

perché, in qualche modo, abbiamo tutti ancora in corpo i cattivi istinti, quelli cristiani –, siamo riusciti a riconquistarci, uno sguardo libero di fronte alla realtà, la mano cauta, la pazienza e la serietà nelle cose più piccole, tutta la *rettitudine* della conoscenza – esisteva già! Già più di due millenni fa! *E* per soprammercato il buon gusto e la finezza del tatto! *Non* come addestramento del cervello! *Non* come educazione «tedesca» con maniere da zotici! Sibbene come corpo, come gesto, come istinto, – in una parola come realtà... *Tutto invano*! Dall'oggi al domani, nient'altro che un ricordo! – Greci! Romani! La nobiltà dell'istinto, il gusto, la ricerca metodica, il genio dell'organizzazione e dell'amministrazione, la fede, la *volontà* rivolta al futuro degli uomini, il grande Sì a tutte le cose divenuto visibile come *imperium romanum*, visibile per tutti i sensi, il grande stile divenuto non più soltanto arte, bensì realtà, verità, *vita*... E non seppellito, dall'oggi al domani, da una catastrofe naturale! Non calpestato dai Germani e altri invasori dai piedi pesanti! Bensì distrutto da vampiri scaltri, occulti, invisibili, esangui! Non vinto, – solo dissanguato!... La smania di vendetta nascosta, la piccola invidia diventate *padrone*! Tutto quanto è miserabile, sofferente di sé, infestato da cattivi sentimenti, tutto il *mondo da ghetto* dell'anima, si ritrova di colpo *al vertice*! – Basta leggere un qualunque agitatore cristiano, per esempio sant'Agostino[99], per comprendere, per *fiutare* che tipi sudici sono in tal modo pervenuti al vertice. Si sbaglierebbe di grosso se si presupponesse una qualsiasi mancanza di intelligenza nei capi del movimento cristiano: – oh, sono accorti, accorti fino alla santità, questi signori Padri della Chiesa! Quel che a loro manca è qualcosa di assolutamente diverso. La natura li ha trascurati, – ha dimenticato di dar loro una sia pur modesta quantità di istinti rispettabili, decorosi, *puliti*... Detto tra noi, non sono neanche uomini... Se l'Islam disprez-

99. Qui Nietzsche scrive «... *den heiligen Augustin*», Sant'Agostino, invece che solo *Augustin*, secondo l'uso «riformato». Da Nizza a Overbeck, il 31 marzo 1885: «Ho letto per distrarmi le *Confessioni* di S. Agostino, con grande rincrescimento che tu non fossi con me. Oh, questo vecchio retore! Come è falso e storce gli occhi! Quanto ho riso! (p. es. sul 'furto' commesso in gioventù, in fondo una marachella da studenti). Che falsità psicologica! (p. es. quando parla della morte del suo migliore amico, col quale era *un'anima sola*: 'mi risolsi a continuare a vivere, affinché in questo modo il mio amico *non* morisse *del tutto*'. Una cosa del genere è un'ipocrisia *nauseante*). Valore uguale zero. *Platonismo plebeizzato*, ciò vuol dire: un modo di pensare inventato per la più alta aristocrazia delle anime, adattato a nature di schiavi. Del resto con questo libro si guarda nel ventre del cristianesimo: e io vi assisto con la curiosità di un medico e fisiologo radicale».

za il cristianesimo, ha mille volte ragione di farlo: l'Islam ha come presupposto dei veri uomini...

60

Il cristianesimo ci ha defraudato del raccolto della cultura antica, più tardi ci ha di nuovo defraudato della cultura dell'*Islam*[100]. Il mondo meraviglioso della cultura moresca della Spagna, *a noi* in fondo più affine, per i nostri sensi e il nostro gusto più eloquente di Roma e della Grecia, è stato *calpestato* – non dico da che razza di piedi – perché? Perché doveva la sua nascita ad istinti nobili, ad istinti virili, perché diceva sì alla vita, per di più con le preziosità rare e raffinate della vita moresca!... I crociati combatterono più tardi qualcosa davanti a cui avrebbero fatto meglio a prostrarsi nella polvere, – una cultura rispetto alla quale il nostro stesso secolo XIX potrebbe apparire molto povero, molto «tardo». Certo, essi volevano far bottino: l'Oriente era ricco... Si sia allora spregiudicati! Le crociate – una superiore pirateria e niente più! – La nobiltà tedesca, la nobiltà vichinga in fondo, era con ciò nel suo elemento: la Chiesa sapeva fin troppo bene con che cosa si *tiene* la nobiltà tedesca... La nobiltà tedesca, sempre gli «Svizzeri» della Chiesa, sempre al servizio di tutti i cattivi istinti della Chiesa, – ma *ben pagata*... Che la Chiesa abbia dovuto combattere la sua guerra di mortale inimicizia contro ogni cosa nobile sulla terra proprio con l'aiuto delle spade tedesche, del sangue e del coraggio tedeschi! A questo punto c'è una quantità di questioni dolorose. La nobiltà tedesca *manca* quasi nella storia della cultura superiore: la ragione si indovina... cristianesimo, alcol – i due *grandi* mezzi di corruzione... In sé non dovrebbe infatti esserci scelta tra l'Islam e il cristianesimo, non più che tra un Arabo e un Ebreo. La decisione è data, nessuno ha più qui la libertà di scegliere. O uno *è* un ciandala o uno *non* lo è... «Guerra al coltello con Roma! Pace, amicizia con l'Islam»: così sentì, così *fece* quel grande spirito libero, il genio tra gli imperatori tedeschi, Federico II[101]. Ma come, un Tedesco deve essere un genio, deve essere uno spirito libero per poter

100. Sull'Islam Nietzsche aveva letto lavori di Julius Wellhausen.

101. È l'imperatore di Germania (1194-1250), da non confondere con l'altro Federico II, il re di Prussia detto Federico il Grande (1712-1786). Il primo fu soprannominato «l'Anticristo». Ma difese l'ortodossia e usò tolleranza verso le altre religioni, specie l'Islam.

avere sentimenti *decorosi*? – Non comprendo come un Tedesco abbia mai potuto nutrire sentimenti *cristiani*...

61

A questo punto è necessario accennare a un ricordo ancora cento volte più penoso per i Tedeschi. I Tedeschi hanno defraudato l'Europa dell'ultima grande messe di cultura che l'Europa avrebbe potuto raccogliere, – quella del *Rinascimento*. Si capisce finalmente, si *vuole* capire *che cosa* era il Rinascimento? La *trasvalutazione dei valori cristiani*, il tentativo, intrapreso con tutti i mezzi, con tutti gli istinti, con tutto il genio, di portare alla vittoria i valori *contrari*, i valori *aristocratici*... Finora non c'è stata che *questa* grande guerra, finora non c'è stata nessuna messa in questione più decisiva di quella del Rinascimento, – il *mio* problema è il suo problema –: non c'è neanche mai stata una forma di *attacco* più radicale, più diretta, sferrata in modo più rigoroso su tutto il fronte e in direzione del centro! Attaccare nel punto decisivo, nella sede del cristianesimo stessa, mettere qui sul trono i valori *aristocratici*, voglio dire *introdurli* negli istinti, nei bisogni e desideri più profondi di coloro che vi seggono... Vedo davanti a me una *possibilità* di un incanto e di un fascino multicolore assolutamente ultraterreni: – mi sembra che essa brilli con tutti i brividi di una raffinata bellezza, che in essa sia all'opera un'arte così divina, così diabolicamente divina, che si può cercare invano per millenni una seconda possibilità del genere; vedo uno spettacolo così pieno di senso e insieme così mirabilmente paradossale, che tutte le divinità dell'Olimpo avrebbero avuto l'occasione di una risata immortale – *Cesare Borgia come papa*... Mi si capisce?... Ebbene, *questa* sarebbe stata la vittoria alla quale *io* solo oggi anelo –: in tal modo il cristianesimo sarebbe stato *liquidato*! Che cosa accadde invece? Un monaco tedesco, Lutero, venne a Roma. Questo monaco, con in corpo tutti gli istinti vendicativi di un prete disgraziato, si ribellò a Roma *contro* il Rinascimento... Invece di capire con la più profonda gratitudine il prodigio che si era prodotto, il superamento del cristianesimo nella sua *sede* –, il suo odio seppe trarre da questo spettacolo solo il suo nutrimento. Un religioso pensa solo a se stesso. – Lutero vide la *corruzione* del papato, mentre proprio il contrario si poteva toccare con mano: sul seggio papale non sedeva più l'antica corruttela, il *peccatum originale*, il cristianesimo! Bensì la vita! Bensì il trionfo

della vita! Bensì il grande Sì a tutte le cose elevate, belle, temerarie!... E Lutero *restaurò la Chiesa*: l'attaccò... Il Rinascimento divenne un avvenimento senza senso, un grande *invano*! Ah, questi Tedeschi, quanto non ci sono già costati! Invano – questa è stata sempre l'*opera* dei Tedeschi. – La Riforma; Leibniz; Kant e la cosiddetta filosofia tedesca; le guerre di liberazione[102]; il *Reich* – ogni volta un «invano» per qualcosa che esisteva già, per qualcosa di *irripetibile*... Sono i *miei* nemici, lo proclamo, questi Tedeschi: disprezzo in loro ogni specie di sporcizia nelle idee e nei valori, di *viltà* di fronte a ogni onesto Sì e No. Essi hanno, da quasi un millennio, ingarbugliato e confuso tutto quello che hanno toccato con le loro dita, hanno sulla coscienza tutte le mezze cose – ridotte a tre ottavi! – di cui l'Europa è malata, – hanno anche sulla coscienza il genere di cristianesimo più sporco che ci sia, il più incurabile, il più inconfutabile, il protestantesimo... Se non si riuscirà a farla finita col cristianesimo, la colpa sarà dei *Tedeschi*...

62

– Con ciò sono giunto alla conclusione e pronuncio il mio giudizio. Io *condanno* il cristianesimo, elevo contro la Chiesa cristiana la più tremenda di tutte le accuse che siano mai state formulate dalla bocca di un accusatore. Essa è per me la più grande di tutte le corruzioni pensabili, essa ha avuto la volontà di arrivare all'ultima corruzione possibile. La Chiesa cristiana non ha lasciato niente che non sia stato toccato dalla sua depravazione, ha fatto di ogni valore un disvalore, di ogni verità una menzogna, di ogni rettitudine un'abiezione dell'anima. Si osi ancora parlarmi dei suoi benefici «umanitari»! *Eliminare* una qualsiasi situazione di pena andava contro il suo più profondo interesse – essa viveva delle situazioni di pena, *creava* situazioni di pena, per eternar*si*... Il verme del peccato, per esempio: soltanto la Chiesa ha arricchito l'umanità di questa situazione di pena! L'«uguaglianza delle anime davanti a Dio», questa falsità, questo *pretesto* per i rancori di tutti gli abietti, la carica esplosiva di questa idea, che è diventata infine rivoluzione, idea moderna e principio di

102. Le guerre di resistenza contro Napoleone. Suscitarono nei Tedeschi un forte sentimento nazionale.

decadenza di tutto l'ordine sociale – è dinamite *cristiana*... Benefici «umanitari» del cristianesimo! Coltivare l'*humanitas* per trarne una contraddizione di sé, un'arte della profanazione di sé, una volontà di mentire a ogni costo, una ripugnanza, un disprezzo di tutti gli istinti buoni e onesti! – Queste sarebbero per me le benedizioni del cristianesimo! – Il parassitismo come *unica* prassi della Chiesa; col suo ideale clorotico, col suo ideale della «santità», succhia fino all'ultima goccia ogni sangue, ogni amore, ogni speranza di vita; l'aldilà come volontà di negare ogni realtà; la croce come segno di riconoscimento per la congiura più sotterranea che ci sia mai stata, – contro la salute, la bellezza, la sana e robusta costituzione, il valore, lo spirito, la *bontà* dell'anima, *contro la vita stessa*...

Questa eterna accusa al cristianesimo, voglio scriverla su tutti i muri dovunque ci sono muri, – ho caratteri per far vedere anche i ciechi... Chiamo il cristianesimo l'unica grande maledizione, l'unica grande e più intima depravazione, l'unico grande istinto di vendetta, per il quale nessun mezzo è abbastanza velenoso, furtivo, sotterraneo, *piccino*, – lo chiamo l'unica immortale macchia d'infamia dell'umanità...

E si computa il *tempo* da quel *dies nefastus*, dal primo giorno in cui cominciò questa fatalità, – dal *primo* giorno del cristianesimo! *Perché non invece dall'ultimo*? – *Da oggi*?[103] – Trasvalutazione di tutti i valori!...[104]

Legge contro il cristianesimo

Data nel giorno della salvezza, il primo giorno dell'anno Uno (il 30 settembre 1888 della falsa cronologia)

Guerra mortale al vizio: il vizio è il cristianesimo

Prima tesi. – Viziosa è ogni specie di contronatura. Il tipo d'uomo più vizioso è il prete: egli *insegna* la contronatura. Contro il prete non ci sono ragionamenti, c'è il carcere.

103. Il 30 settembre 1888, giorno in cui Nietzsche termina *L'Anticristo*.

104. Queste ultime quattro righe furono censurate dall'Archivio Nietzsche nella prima edizione dell'*Anticristo* (Kögel 1895).

Seconda tesi. – Ogni partecipazione a un servizio divino è un attentato al buon costume. Si deve essere più duri contro i protestanti che contro i cattolici, più duri contro i protestanti liberali che contro i protestanti di stretta osservanza. Il carattere delittuoso dell'essere cristiani aumenta nella misura in cui ci si avvicina alla scienza. Il delinquente dei delinquenti è quindi il *filosofo*.

Terza tesi. – Il luogo maledetto in cui il cristianesimo ha covato le sue uova di basilisco sia raso al suolo e sia il deterrente di tutta la posterità come luogo *scellerato* della terra. Vi si allevino serpenti velenosi.

Quarta tesi. – La predica della castità è un incitamento pubblico alla contronatura. Ogni disprezzo della vita sessuale, ogni insudiciamento di essa col concetto di «impurità» è il vero e proprio peccato contro lo spirito santo della vita.

Quinta tesi. – Chi mangia alla stessa tavola con un prete sia bandito: chi fa ciò si scomunica dall'onesta società. Il prete è il *nostro* ciandala, – sia proscritto, affamato, scacciato in ogni specie di deserto.

Sesta tesi. – La storia «sacra» sia chiamata col nome che merita: storia *maledetta*; si usino le parole «Dio», «Salvatore», «Redentore», «Santo» come insulti, come segni d'infamia.

Settima tesi. – Il resto segue da ciò.

L'Anticristo

INDICI

INDICE DEI NOMI

A

Agostino (S.), 74, 116, 585 n. 99.
Alcibiade, 117.
Alessandro III (zar), 131 n. 5.
Alfieri Vittorio, 66 n. 11.
Andler Charles, 194 n. 5, 387, 388.
Andreas Friedrich Carl, 246.
Andreas-Salomé Lou, 12, 19, 31 n. 2, 85 n. 1, 246.
Arcesilao, 108 n. 7.
Aristofane, 53, 54, 157.
Aristone, 108 n. 7.
Aristotele, 114 n. 13, 396, 399, 413, 499, 507, 522.
Arndt Ernst Moritz, 418 n. 13.
Arzeni Bruno, 227 n. 4.
Aulo Gellio, 411 n. 2.

B

Bach Johann Sebastian, 467.
Bacone Francesco, 178.
Balzac Honoré de, 123, 184, 461.
Baudelaire Charles, 404, 460, 472 n. 65.
Bayle Pierre, 53, 54 n. 4.
Beethoven Ludwig van, 172, 173, 183, 361.
Bentham Jeremy, 151.
Berkeley George, 60.
Beyle Henry, 181.
Bismarck Otto von, 166 n. 2, 185 n. 14, 553.
Bizet Georges, 19, 182.
Blanqui Auguste, 46.
Boccaccio Domenico, 564.
Borgia Cesare, 113, 479, 480, 504, 564, 587.
Boscovich Ruggiero Giuseppe, 37.
Bourget Paul, 19, 30 n. 1, 62 n. 8, 73 n. 5, 187 n. 1, 208 n. 14.
Brahms Johannes, 20.
Brenner Albert, 147 n. 2.
Buckle Henry Thomas, 261 n. 4, 487.
Buddha, 77, 332, 533, 546.
Bülow Hans von, 246.
Burckhardt Jacob, 20, 21, 196 n. 6, 404, 406, 407, 455, 497.
Byron George Gordon lord, 172, 202, 361.

C

Cagliostro, 112, 125.
Calasso Roberto, 386 n. 4.
Calvino Giovanni, 296.
Carlo il Temerario, 338.
Carlo V, 156 n. 7.
Carlyle Thomas, 178, 414 n. 6, 458, 465, 466, 487.
Carpitella Mario, 385 n. 1, 403 n. 41.
Cases Cesare, 512 n. 3.
Catilina, 112, 489.
Cesare Gaio Giulio, 117, 475, 482, 489.
Chamfort Nicolas de, 279 n. 27.
Cicerone Marco Tullio, 174, 490.
Colli Giorgio, 9, 15, 233, 312 n. 24, 402.
Comte Auguste, 73, 460.
Confucio, 450, 577.
Copernico Nicola, 37, 375.
Cornaro Luigi (Alvise Corner), 396, 438, 439.
Corssen Wilhelm, 494.

Costantino imperatore, 267 n. 14.
Cousin Victor, 472 n. 65.
Croce Benedetto, 9, 226, 228 n. 5, 391.
Cromwell Oliver, 70.

D

Dante Alighieri, 159, 279 n. 26, 458.
Darwin Charles Robert, 179, 180, 255, 466.
Delacroix Eugène, 184.
Deleuze Gilles, 226, 227, 228, 229 n. 9, 231, 236, 238, 390 n. 17, 391.
Democrito, 429.
Demostene, 174.
D'Ercole Pasquale, 406.
Descartes René, 41 n. 14, 76, 109, 332, 527.
Deussen Paul, 246, 336 n. 15, 356, 406, 532 n. 21.
Diderot Denis, 54, 512 n. 3.
Diodoro, 108 n. 7.
Donne John, 510.
Dostoevskij Fëdor Michajlovic, 245, 488, 506, 538 n. 30, 546.
Doudan Ximénès (Xaver), 376.
Dühring Karl Eugen, 34 n. 6, 105 n. 4, 124, 301, 302 n. 16, 303, 348, 377.

E

Einstein Albert, 238.
Eliot George, 460.
Emerson Ralph Waldo, 466.
Epicuro, 32, 330, 545, 583.
Épinay Louise Tardieu d'Esclavelles madame de, 49 n. 2, 145, 474 n. 67.
Epitteto, 114 n. 13, 242.
Eraclito, 312, 332, 334, 427.
Eschilo, 147, 518 n. 2.
Esiodo, 273.

F

Fallersleben H. Hoffmann von, 451 n. 41.
Federico Guglielmo I, 132 n. 7.
Federico II di Hohenstaufen, 117.
Federico II di Hohenzollern, 132 n. 7, 133, 586 n. 101.
Federico II imperatore di Germania, 586.
Feuerbach Ludwig Andreas, 326.
Fichte Johann Gottlieb, 170.
Fischer Kuno, 309.
Flaubert Gustave, 208 n. 14, 404, 418, 472 n. 65.
Fontane Theodor, 171 n. 9.
Fontenelle Bernard Le Bovier de, 495.
Förster Bernhard, 19, 85 n. 1.
Förster Nietzsche Elisabeth, 85 n. 1.
Francesco d'Assisi (S.), 510, 543.
Freud Sigmund, 231.
Fuchs Carl, 404.
Furio Anziate, 411 n. 2.
Fynn Emily, 18, 246.

G

Galiani Ferdinando, 49 n. 2, 52, 145, 150 n. 3, 151 n. 4, 204, 210, 403, 474 n. 67, 512 n. 3.
Gast Peter, 17, 18, 19, 74 n. 6, 209 n. 16, 243, 244, 245, 246, 253 n. 8, 261 n. 4, 263 n. 9, 361 n. 35, 367 n. 43, 385, 387, 389, 390, 400, 403, 404, 405, 406, 407, 418 n. 12 e 13, 447 n. 35, 488 n. 72, 534 n. 24, 577 n. 85.
Gauthier Théophile, 461 n. 56, 472 n. 65.
Gersdorff Carl von, 166 n. 2, 404.
Gesù Cristo, 99, 203, 230, 232, 233 n. 12, 239, 244, 238 n. 15, 241, 267, 280, 281, 282, 449 n. 38, 505, 506, 507, 509, 511, 521, 534 n. 24, 542, 543 n. 35, 544, 550, 556, 557.
Geulincx Arnold, 359.

Geymonat Virginia, 238 n. 15.
Giametta Sossio, 233 n. 12, 393 n. 21.
Giannantoni Gabriele, 312 n. 24.
Giovanni Battista, 546.
Giussani Camillo, 262 n. 7.
Gobineau Joseph-Arthur conte di, 196 n. 6.
Goethe Johann Wolfgang von, 10, 35 n. 9, 53, 114, 133, 159, 170, 178, 183, 227, 251 n. 5, 313, 324, 327, 364, 395, 396, 397, 398, 399, 420 n. 17, 423 n. 19, 454, 467, 470, 475 n. 68, 489 n. 73, 491, 492, 493, 498, 510, 525.
Gogol Nikolaj Vasil'evic, 202.
Goncourt (fratelli), 403, 458, 459, 462.
Gozzi Carlo, 364 n. 38.
Gregorovius Ferdinand, 19.
Grimm Friedrich Melchior, 512 n. 3.
Guglielmo II imperatore di Germania, 554.
Guyon Jeanne-Marie Bouvier de La Motte madame de, 74.
Gwinner Wilhelm, 104 n. 2, 361.

H

Hafis, 114, 324.
Hartmann Eduard von, 34 n. 6, 105 n. 3, 124, 468.
Hegar Friedrich, 245.
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 35 n. 10, 124, 135, 170, 178, 181, 228 229 n. 9, 331, 454, 470, 506, 512, 524 n. 14.
Heidegger Martin, 226.
Heine Heinrich, 181, 183, 454, 470.
Helvétius Claude Adrien, 151.
Herwegh Georg, 328.
Hitler Adolf, 132 n. 6.
Hobbes Thomas, 178, 212.
Hofmiller Josef, 544 n. 40, 551.
Hölderlin Friedrich, 35 n. 10, 388, 524 n. 14.
Hugo Victor, 180, 404, 458, 461.
Hume David, 14, 24 n. 4, 178.
Hus Jan, 49 n. 1.
Huxley Thomas Henry, 305.

I

Innocenzo III, 295.

J

Jacolliot Louis, 447 n. 35, 448, 578 n. 88.
Janssen Johannes, 361.
Janz Curt Paul, 18 n. 20, 243, 385 n. 1, 389, 403, 503.
Jaspers Karl, 226.
Jean Paul, 169, 170.

K

Kaftan Julius, 406.
Kant Immanuel, 24 n. 4, 30, 34 n. 7, 35, 36, 107, 135, 178, 228, 254, 293, 329, 330, 332, 343, 376, 430, 444, 457, 458, 467, 474, 492, 524, 525, 526, 576, 588.
Kleist Heinrich von, 202.
Kohler Josef, 307.
Kotzebue August von, 169.

L

La Rochefoucauld François de, 254.
Lagarde Paul Antoine Bötticher detto De, 519 n. 7.
Lambert, Anne Thérèse Marguenat de Courcelles madame de, 159.
Lanzky Paul, 17, 19, 20.
Laotse, 548.
Leibniz Gottfried Wilhelm, 128, 288 n. 2, 332, 524, 588.
Leonardo da Vinci, 117.

Leopardi Giacomo, 202.
Lessing Gotthold Ephraim, 53, 54, 205 n. 12.
Levi Hermann, 244.
Lichtenberg Georg Christoph, 32 n. 4.
Liszt Franz, 458.
Lobeck Christian August, 497 n. 77, 498.
Locke John, 178.
Lorrain Claude, 387.
Lubbock John, 292 n. 5.
Lucrezio Caro Tito, 111 n. 10, 583.
Luigi XI re di Francia, 338.
Lutero Martino, 547 n. 47, 573, 70, 74, 175, 296, 324, 361, 364, 367 n. 44, 368, 508 n. 2, 524, 575, 587, 588.

M

Machiavelli Niccolò, 54, 495, 519 n. 6.
Malthus Thomas Robert, 466.
Mann Thomas, 227, 229, 239, 389, 509.
Manu, 447 n. 35, 448, 450, 577, 578, 579, 580.
Maometto, 577.
Maria madre di Gesù, 282, 536, 550.
Marx Karl Heinrich, 228.
Masini Ferruccio, 394 n. 22.
Maupassant Guy de, 418 n. 14.
Mendelssohn-Bartholdy Felix, 172, 185 n. 15.
Mérimée Prosper, 35 n. 9, 292 n. 7, 404.
Meysenbug Malwida von, 147 n. 2.
Michelet Jules, 133, 458.
Mill John Stuart, 179, 458.
Mitra, 76, 584.
Montaigne Michel Eyquem de, 403.
Montalembert Charles Forbes conte di, 242.
Monti Vincenzo, 108 n. 7.
Montinari Mazzino, 15, 247 n. 1, 389, 394.
Moore Thomas, 361.
Mosè, 541.
MozartWolfgang Amadeus, 171, 172, 173, 473 n. 66.
Musäus Karl, 451 n. 40.
Musset Alfred de, 202.

N

Napoleone I Bonaparte, 116, 133, 162, 170, 172, 183, 233, 283, 486, 487, 488, 492, 588 n. 102.
Naumann editore, 19, 406, 455 n. 46.
Nonno di Panopoli, 554.
Novalis (Friedrich Leopold von Hardenberg), 534 n. 25.

O

Offenbach Jacques, 458.
Oldenberg Hermann, 333 n. 13, 356 n. 27, 533 n. 22.
Omero, 147, 151, 160, 273, 296, 320 n. 27, 327, 458.
Orazio Flacco Quinto, 198, 262 n. 7, 455 n. 47, 494, 580 n. 89, 582 n. 95.
Osiride, 584.
Overbeck Franz, 17, 20, 74 n. 8, 242, 243, 244, 245, 246, 248 n. 1, 389, 401, 406, 439 n. 29, 455 n. 46, 534 n. 24, 585 n. 99.
Ovidio Nasone Publio, 150 n. 3, 163 n. 11, 466 n. 60.

P

Paolo (S.), 70 n. 1, 210 n. 17, 230, 241, 242, 278 nn. 22, 24 e 25, 282, 332 n. 12, 511, 538, 547 n. 47, 557, 558, 564, 565 n. 72, 566, 571, 583, 584.
Pascal Blaise, 25 n. 6, 83, 70, 355, 443, 464, 510, 520.
Pericle, 160.
Petronio, 53, 54, 564.
Pietro, 282.

Pilato Ponzio, 437 n. 27, 565.
Pindaro, 518.
Pirrone, 108 n. 7.
Platone, 12, 24, 32, 39, 54, 108, 109, 242, 254, 257, 332, 373, 374, 396, 420, 422 n. 18, 424, 431, 444, 448, 450, 471, 495, 496, 507, 536, 545 n. 42, 577.
Plutarco, 403.
Poe Edgar Allan, 202.
Polidori Fabio, 226 n. 3, 390 n. 17.
Post Albert Hermann, 289 n. 3.
Pougin Arthur, 403.
Prassagora, 157 n. 8.
Proudhon Pierre-Joseph, 185 n. 13.

R

Raffaello Sanzio, 205, 464.
Ranke Leopold, 362.
Rée Paul, 147 n. 2, 247 n. 1, 252, 253, 255.
Renan Ernest, 73, 113 n. 12, 187 n. 1, 242, 246, 404, 458, 459, 462, 506, 511, 530, 544, 546, 547.
Robespierre Maximilien de, 575.
Röder-Wiederhold Louise, 18.
Rohde Erwin, 19, 20, 156 n. 7, 401.
Roland, Marie-Jeanne de la Platière madame de, 158.
Rousseau Jean-Jacques, 40 n. 13, 172, 458, 459, 461, 462, 490, 491, 575.
Ruthardt Adolf, 18.

S

Sacchetti Franco, 97.
Sainte-Beuve Charles-Augustin, 73, 130 n. 4, 404, 459, 460.
Saint-Evremond Charles de Marguetel de Saint-Denis de, 147.
Saint-Simon Claude-Henri de Rouvroy conte di, 575.
Salis Meta von, 245, 406.
Sallustio Crispo Gaio, 494.
Sand George, 158, 404, 458, 461, 462 n. 57.
Savonarola Girolamo, 575.
Scheffel Joseph Viktor von, 458 n. 50.
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, 34 n. 7, 35 n. 10, 36, 178, 228 n. 5, 524 n. 14.
Schenkendorf Max, 485 n. 70.
Schiller Johann Christoph Friedrich, 172, 328, 364 n. 38, 458, 467.
Schirnhofer Resa von, 245, 406.
Schlegel August Wilhelm von, 354 n. 25.
Schmeitzner editore, 17.
Schopenhauer Arthur, 12, 14, 39, 40 n. 13, 34 n. 7, 41, 56 n. 6, 60, 71, 72, 77, 104, 124, 178, 181, 183, 227, 228, 236, 240, 245, 253, 328, 330, 331, 332, 336, 337, 361, 395, 399, 413 n. 4, 437, 443, 454, 468, 470, 471, 472, 479, 481, 499, 521, 522.
Schumann Robert, 172, 173.
Schwarz Berthold, 24 n. 5.
Seneca Lucio Anneo, 458.
Seume Johann Gottfried, 416 n. 9.
Seydlitz Reinhart von, 385.
Shakespeare William, 147, 354, 434 n. 24, 562 n. 66.
Shelley Percy Bysshe, 172, 236.
Simplicio, 242, 243.
Socrate, 12, 24, 108, 109, 130, 137, 332, 396, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 533.
Spencer Herbert, 179, 260, 305, 481.
Spengler Oswald, 509.
Spinoza Baruch, 13, 30, 38, 51, 65 n. 10, 114, 240, 254, 293, 309, 332, 393, 471, 491, 531 n. 17, 580 n. 90.
Spir Afrikan, 33 n. 5.
Spitteler Carl, 20, 404.
Staël, Anne-Louise-Germaine Necker madame de, 133 n. 8, 158.
Stein Heinrich Friedrich Karl von, 18, 217, 246.
Stendhal, 62, 66 n. 11, 108 n. 5, 183,

197 n. 7, 245, 329, 331, 362 n. 36, 367 n. 43, 404, 488.
Strauss David Friedrich, 124 n. 3, 452, 506, 543.
Strauss Richard, 244.
Strindberg Johann August, 503.
Suppé Franz von, 243.
Sybel Heinrich von, 176, 242.

T

Tacito Cornelio, 113, 282 n. 29, 323 n. 4.
Taine Hyppolite, 20, 34 n. 7, 181, 361, 401.
Talleyrand-Périgord Charles-Maurice, 362 n. 36.
Teichmüller Gustav, 20, 34 n. 5, 404.
Teognide, 262.
Terenzio Afro Publio, 250 n. 4.
Teresa d' Avila (S.), 355.
Tertulliano Quinto Settimio Florenzio, 233, 280.
Thayer Alexander, 361.
Tiberio Claudio Nerone, 76.
Tieck Johann Ludwig, 354 n. 25.
Timone, 108 n. 7.
Tiziano Vecellio, 510.
Tolstoj Lev Nikolaevic, 403, 506, 511, 522, 538 n. 30, 551, 544 n. 38.
Tommaso d'Aquino (S.), 233, 279.
Treitschke Heinrich von, 176.
Tucidide, 12, 495, 496.
Turgenev Ivan Sergeevic, 245.

V

Vega Carpio Lope Felix de, 466.
Verrecchia Anacleto, 240 n. 21.
Viçvamitra re, 340.
Virchow Rudolf, 262 n. 8.
Virgilio Publio Marone, 366 n. 42.
Vischer Wilhelm, 403.
Voltaire, 52, 54, 60, 147, 151 n. 4.

W

Wagner Cosima, 244.
Wagner Richard, 18, 19, 56 n. 6, 72, 165, 169 n. 4, 170, 172, 181, 183, 184, 185, 236, 244, 324, 325, 326, 327, 328, 361 n. 34, 385, 397, 402, 449 n. 38, 454, 475, 522, 543 n. 36.
Weber Carl Maria von, 172.
Weir Mitchell Silas, 264.
Wellhausen Julius, 538 n. 30, 547 n. 48, 566, 586.
Widmann Joseph Victor, 20, 479 n. 69.
Winckelmann Johann Joachim, 498.

Z

Zola Émile, 458.

INDICE DELLE TAVOLE

Friedrich Nietzsche (primo a sinistra) tra i membri della Società Filologica di Lipsia . . . . . *p.* 18

Frontespizio della prima edizione di *Al di là del bene e del male* . . » 102

Frontespizio della prima edizione di *Genealogia della morale* . . . . » 248

Frontespizio della prima edizione di *Crepuscolo degli idoli* . . . . . » 410

Frontespizio originario dell'*Anticristo* (in alto) e quello definitivo (in basso) . . . . . » 516

Edvard Munch: *Friedrich Wilhelm Nietzsche* (1905) . . . . . » 548

INDICE DEL VOLUME

AL DI LÀ DEL BENE E DEL MALE

Introduzione . . . . . p. 9

AL DI LÀ DEL BENE E DEL MALE . . . . . » 21

Prefazione . . . . . » 23
Parte prima. Dei pregiudizi dei filosofi . . . . . » 27
Parte seconda. Lo spirito libero . . . . . » 49
Parte terza. L'essere religioso . . . . . » 69
Parte quarta. Sentenze e intermezzi . . . . . » 85
Parte quinta. Per la storia naturale della morale . . . . . » 103
Parte sesta. Noi dotti . . . . . » 123
Parte settima. Le nostre virtù . . . . . » 141
Parte ottava. Popoli e patrie . . . . . » 165
Parte nona. Che cos'è aristocratico . . . . . » 187

DA ALTI MONTI . . . . . » 217

GENEALOGIA DELLA MORALE

Introduzione . . . . . » 225

GENEALOGIA DELLA MORALE . . . . . » 247

Prefazione . . . . . » 249
Prima dissertazione. «Bene e male», «Buono e cattivo» . . . . . » 257
Seconda dissertazione. «Colpa», «Cattiva coscienza» e simili . » 285
Terza dissertazione. Che cosa significano gli ideali ascetici . . . » 323

CREPUSCOLO DEGLI IDOLI

Introduzione . . . . . » 385

CREPUSCOLO DEGLI IDOLI . . . . . » 409

Prefazione . . . . . » 411
Sentenze e frecce . . . . . » 413
Il problema di Socrate . . . . . » 420
La «ragione» nella filosofia . . . . . » 426
Come il «mondo vero» finì col diventare una favola. Storia di un errore . . . . . » 431
Morale come contronatura . . . . . » 433
I quattro grandi errori . . . . . » 438
Quelli che «migliorano» l'umanità . . . . . » 446
Ciò che manca ai Tedeschi . . . . . » 451
Scorribande di un inattuale . . . . . » 458
Ciò che devo agli antichi . . . . . » 494
Il martello parla . . . . . » 500

L'ANTICRISTO

Introduzione . . . . . » 503

L'ANTICRISTO . . . . . » 515

Prefazione . . . . . » 517

Indice dei nomi . . . . . » 593
Indice delle tavole . . . . . » 599